ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
LXXX

İSLÂM FELSEFESİ DERSLERİ

Dr. Cavit SUNAR
İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Kürsüsü Doçenti

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ 1967

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
LXXX

İSLÂM FELSEFESİ DERSLERİ

Dr. Cavit SUNAR
İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Kürsüsü Doçenti

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ 1967

ÖNSÖZ

Belli başlı kaynaklarla filozofların kendi eserlerinin bazılarından faydalanarak vermiş olduğumuz dersleri, âcil bir ihtiyacı karşılamak amacıyla, özellikle, sayın hocam Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'le merhum İzmirli İsmail Hakkı'nın görüşlerini esas tutarak-ve gerektiğinde aynen alarak- bu şekilde derleyip düzenledik; böyle yapmakla da öğrencilerimize daha yararlı olacağımızı umduk. Umduğumuz, bulduğumuz olsun.

C. S.

İÇİNDEKİLER

İSLÂM FELSEFESİ DERSLERİ

(GİRİŞ)

Yaratılış (hilkat) macerasında devirler ve âlemler sürükleyen insan, şuur kıvılcımına sahip olup, gerek içinde bulunduğu objektif, gerekse kendi içinde bulduğu sübjektif olayların etkisi altında kaldığı ve onları algılamağa başladığı andan itibaren önce bu olayları, sonra bu olaylara sebep olanları, daha sonra da bu sebep olanlara sebep olanları yine kendi varlığı bakımından kutsal varlık saymak ve onlara bağlanmak zorunda kalmış ve bu yolda primitif (ilkel), mitolojik (usturevî) ve rasyonel (akılcı) denen üç düşünce safhasından geçmiştir.

Çeşitli varlıkların tek bir cevherin çeşitli görünüşleri olduğunu, eşya ile insanın asılda birliğini deyimleyen, başka bir deyişle, objeyi süjede görmekten ibaret olan primitif düşünce ile insanın iç ve dış hayatını tabiata aksettirmekten, dolayısiyle, süjeyi objede görmekten ve önce Tanrılar dünyasını insan dünyası gibi sayıp daha sonra bu iki dünyayı ayırmak ve hayâl dünyasını gerçek ve ölmez üstün dünya bilmek suretiyle asıl yaşanan bu dünyayı ona tabî kılmakla insanı bir kul saymaktan ibaret olan mitolojik düşünce arasında ve bu düşünce ile varlık ve eşyayı, görünüş ve değerleri akıl düzenine göre ayarlamak ve aklın değişme kanunları ile açıklamaktan ibaret olan rasyonel düşünce arasında kesin sınırlar çizmek imkânsızdır. Zira, bu safhalar birbirinin üstünde fakat birbirinin içinde olup primitif safha mitolojik safhaya, mitolojik safha rasyonel safhaya beşiklik etmiş, mitolojik düşünce primitif düşünce içinde ve rayonel düşünce de mitolojik düşünce içinde gelişmiş ve bu sebeple bir sonraki bir öncekinin etkisinden tamamiyle kurtulamamıştır. Hele rasyonel düşüncenin mitolojik düşünceden sıyrılıp bağımsızlık kazanması yüzyıllar sürmüştür. Rasyonel düşünce, önce, tecrübe içinde gelişmekle somut (müşahhas) vakalardan uzaklaşmamış, ilk Yunan Feylesofları bile kâinatın prensibi olarak su, ateş v.s. gibi maddî elemanları ileri

sürmüşlerdir. Aklın kendi başına işleme gücü kazanması, dolayısiyle, metafiziklerle felsefe sistemlerinin doğuşu çok daha sonraları meydana gelebilmiştir.

Bu üç safhanın kısa ve kaba bir panoramasını çizecek olursak durum şudur: İlk İnsanlar sadece nefislerini korumaktan başka birşey düşünmediklerinden gerek tabiat olaylarını gerek varlıkları kendilerine faydalı ve zararlı olmaları bakımından ikiye ayırdılar ve bazan bitkiyi, bazan hayvanı veya suyu veya ateşi v.s. yi kutsal saydılar, onlara taptılar. Sonra daha gelişmiş bir cemiyet hayatına geçtikleri ve yiyeceklerini ekip biçmek ile sağlamağa başladıkları vakit yıldızların mahsuller üzerine etkide bulunduğunu, bolluk ve kıtlık yarattığını görerek onların hareketlerini, bu hareketlerin tekerrürünü, ayları ve mevcimleri tesbit ve tanzim etmek zorunda kalmışlardı. Bu sefer de yine hayatları bakımından bazan asıl şekilleri ile bazan da işaret ve remizlerle deyimleyerek yıldızlara tapmağa başlamışlardı. Yıldızlara tapma, söylentiye göre, 15 bin sene önce Nil nehri ve çok verimli toprakların sağladığı bol mahsul sebebiyle Mısır'da başlamış ve ondan sonra da Keldanistan'a geçmiş, Sâbiî mezhebine sebep ve esas olmuştur.

Sâbiîliğin aslı güneş manzumesine ve diğer yıldızlara tapmaktır. Bu mezhep, merkezi, Urfa'nın 35 km. güneyindeki Harran şehri olan Keldanistan'da gelişmiştir. Sâbiîler arasında, özellikle, Abbasîler zamanında birçok âlimler ve düşünürler yetişmiş, tıb ve felsefe kitaplarının Arapçaya tercümesinde Harran'lılar büyük rol oynamışlardır.

Puta tapıcı olan ve kendilerine mahsus namaz ve oruçları da bulunan Sâbiîlerin menşei hakkında (Keşşaf tefsirinde, Milel ve Nihal'de, Ahterî v.s. de) muhtelif söylentiler vardır. Hatta Hz. İbrahim'in de bu mezhebi kabûl edip öğrettiği söylenir. Bu mezhep, başlangıçta ve saf halinde, Allah'ın birliğini, ceza ve mükâfat verilecek bir âhiret hayatını kabûl eder ve ebedî saadet için de iyi işler yapılmasını tavsiye eder [1].

Yine, Allah'a ancak akıllar veya melekeler vasıtasıyla yaklaşılabileceğini ileri sürer ki bu akıllar onlara göre yıldızlarda sâkindirler ve onlar aracıyla canlıdırlar. Bu yıldızlardaki akıllar, âlemi, Allah'tan aldıkları emirlerle idare ederler. Fakat sonradan bu akıllar, dolayısiyle, yıldızların Allah'la diğer varlıklar arasındaki aracılık görevi unutularak kendilerine veya kendileri namına yapılan heykellere tapılmağa başlanmış ve bu heykellerin konuşup anlaşır olduklarına inanılmıştır. Daha sonra, bu

1- BK. Mahmud Esad, Tarih-i Din-i İslâm, Cilt: 1, s. 419–427 ve 492–496, İstanbul, 1327–1929

Ayrıca bk. Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi Cilt: 2, s: 40, İstanbul, 1957. es.-Seyyid Abd'ur-Razzak el-Hasanî, es-Sabie Kadîmen ve Hadîsen-

düşünce birçok değişikliklere uğramış ve her kabile kendine mahsus bir yıldız veya onun namına bir heykel kabûl etmiş ve onlara tapmağa başlamıştır. Meselâ, yerinde görüleceği gibi, araplardan Tayy kabilesi Suhayl'e, Himyerîler Güneşe, Maysam Deyran'a Kinâne Kamer'e, Huzâa Şuarây-ı yemânî'ye, Benî Asad Utarid'e taparlar ve özellikle kız çocuklarını bunlara kurban ederlerdi. Yıldızların kendilerini veya namlarına yapılan heykelleri kutsal saymdan sonra yıldız topluluklarının gösterdikleri şekillere, onların yeryüzündeki benzerleri cansız cisimlerin, özellikle, hayvanların adlarını vererek gökteki cisimleri veya yıldızları yerdeki cisimlerden benzerlerinin adları ile ve meselâ Sevr, Asad, Sünbüle, Hamel, Akrep, Balık v.s. diye adlandırdılar ve bu yeryüzündeki cisimleri kutsal saydılar. Bu yıldızların hareketlerini yer cisimlerine uygulamak ve o hareketleri, yukarda da dediğimiz gibi, onlarda mevcut saymaktan da puta tapıcılık doğdu. Meselâ, bazı Asya kavimlerinin heykelleri, Şâman ve Lâma Kâhinlerinin elbiseleri üzerindeki sûretler ve şekiller, Hind'lilerin atmacası, Mısır'lılarca kutsal varlığın bir varlık ve şekilden diğer bir varlık ve şekle hulûlünün deyimi olan güneşin şekillerini aldığı ve görevlerini gördüğü farz edilen oniki burç şekilleri hep bu yoldaki remz ve işaretlerden başka birşey değildir. Âlemin yaratılıştan önceki halini remzeden ve önce Hindistan'da zuhur edip oradan da Yunanlı'lara geçen ve Yunan mitolojisinde önemli bir yer kaplıyan, aynı zamanda Japonlar'da da görülen kozmik yumurta meselesinde Japon'ların yumurtayı kırdığını farzettikleri boğaları, Mısır'lıların Apis Öküzü, Yahudilerin Mısır'dan kaçarken taptıkları Altınboğa, hep Sevr burcuna işaret olup bütün bu mezheplerin esası da Bâal veya İl denen güneşe tapmaktan ibarettir. Hatta, güneşin yaşadığı farzedilen mitolojik hayat safhaları sonradan Hıristiyanlar tarafından İsa'nın hayatına uygulanmış ve Hıristiyan rahiplarinin başlarının ortalarını traş etmeleriyle, zünnarlarıyle ve özel tesbihleriyle güneş, burçlar ve seyyareler remzen deyimlenmeğe başlanmıştır. Bunlardan maada âhireti, kıyamet gününü, dirilmeyi, hesaplaşmayı deyimleyen birçok remizler de vardır.

Güneşin, çeşitli yıldızların, hatta zaman, mekân, hareket gibi şeylerin kutsal sayıldığı, ve yine bunlara ait ve genel olarak hayır ve şer ilâhları diye iki çeşit ilâha tapıldığı ve ibadetin ikiye ayrıldığı, kısaca, mitolojik düşünce içinde Sâbiîliğin yeni görüşler ve faraziyelerle başka başka mezhepler meydana getirmek üzere dallandığı bu sıralardadır ki, Keldanlı Azer'in oğlu İbrahim gökte ve yerde olan şeylerin durmadan değiştiğini, bâkî kalmadığını görerek bunların muhakkak bir yaratıcı tarafından meydana getirildiğini iddia ile tek bir Allah kabûl etti. Fakat, Keldan'lıları ve hükümdarları Nemrudu bu görüşe inandır-

mağa muvaffak olamayınca Kenan diyarına göçtü. Kendisinden sonra oğlu İsmail, Arap kavmini, İshak ta İsrailleri meydana getirdi. Bunların içinden de birçok peygamberler çıktı.

Bu mitolojik düşünce safhası içinde ve yine onunla karışık olarak rasyonel düşüncenin başladığını ve âlemin nizamı ve tertibi hakkında incelemelere girişildiğini ve bir takım yeni sebepler ve kuvvetler keşfedildiğini görüyoruz. Meselâ, dünyanın yuvarlak olduğu anlaşıldı. Çevresi ve çapı ölçüldü. Dünya yerine, güneş, yedi gezegenin (seyyarenin) merkezi oldu. Ve bunların da hareketleri hesaba vuruldu. Sonradan bu hareketlerin asıl sebepleri arandı ve âlemi doldurduğu (kapladığı) ve cisimlere hayat ve hareket verdiği farz edilen esîr faraziyesi ortaya atıldı ve âlem mütecanis bir bütün sayıldı. Bunun sonucu olarak da maddenin kıdemi fikri ileri sürülerek âlemde hiçbirşey yaratılamaz ve hiçbirşey kaybolmaz düsturu ile değişikliklerin görünüşte olduğu, başka bir deyişle, âlemin ezelîliği, yani zaman ve mekânın sonsuzluğu kabûl edildi.

Daha sonra, âlem tek ve zorunlu bir vücut, kanunları da değişmez olarak görüldü. Bu görüşe göre kutsal varlık veya Allah hem etki yapan hem etki duyan, hem hareket ettiren hem hareket edici, hem sebep hem sebeplenendir.

Bu vahdet-i vücut fikrini, iki kutbun birliğini, hoş bulmayan bazı kâhinler, tekrar, maddenin cansız olduğunu, ona hareketinin ve niteliklerinin başka bir fâil tarafından verilmiş olması gerektiğini ileri sürerek âlemi hareket ettiren bir kuvvet ile hareket eden bir madde ye ayırdılar ve cansızı canlıyı hareket ettirici bu fâile bazan ateş veya güneş, bazan da ether (esir), bitki ve hayvan bakımından da ruh dediler. İnsanı ele aldıklarında aklı müşahade ettiklerinden bütün âlemi harekete getiren asla da ruh, akıl, zekâ adını verdiler; ve bu yaratıcı akıl veya ruhun en küçük zerreye bile yayılarak bütün âlemi canlandırdığına inandılar. Bunun sonucu olarak ta bütün diğer cisimlerin ruhlarının vacib'ül-vücud olan bu seyyal âlem ruhunun birer parçası olup onun bölünmezlik, basitlik, yok olmazlık gibi vasıflarına mâlik olduğu akîdesi doğdu. Bu akîde de ruhların tenasühü, yani bu hayatî asıl ve esasın bir vüvuttan diğer bir vücuda geçtiği, başka bir deyişle, maddî unsurların hakikate intılâp ve intikali nazariyesini doğurdu.

Bir âlem ruhu, güneşe ait bir asl, bir esas farzedilince ilâhı şahıslar için:

I – Yaratıcı,

II – Kelime,

III – Akıl veya ruh

diye üç mertebenin kabulü yerinde ve lüzumlu görüldü. Bu üç derece sonradan Hristiyan teslisine de esas oldu [1]. İtalya ve Yunanistan'daki mezheplere puta tapıcılık şekli altında geçen ve Mısır mâbetlerinde, daha sonra da Hindlilerin ilk Kanun kurucusu MENO'nun "üçlü ilâh" usulünde gelişen bu görüş, Pythagoras ve Platon'da görülen teslise de temel oldu.

Mâlik olduğu sıfatlar bakımından Hintliler mabutlarını üç ayrı şekilde adlandırdılar ve aynı mabuda hâlik ve kaadir sıfatiyle "BRAHMA", hakîm ve koruyucu sıfatiyle "VİCHNU" (Vişnu), yok edici, kahredici sıfatiyle (SİVA) dediler. Güneş Brahma'ya, su Vishnu'ya, ateş de Siva'ya nisbet edildi. VEDA ilâhilerinde kendisinden medet umulan üç gözlü Jubiter (Dusbeter) in aslı da budur ve üç mevsimde üç ayrı etkide bulunan güneşten ibarettir. Dört başlı ve dört elli olarak tasavvur edilen Brahma, asıl mutlak vücud değildi. Asıl mutlak vücut, "Para-Brahma" diye adlandırılır ve bütün insanların bunun dört oğlundan türediğine inanılırdı. Bu mezhepte olanlar ruhun bekasına ve tenasuha inanırlar, ruhun saflığına, saadete ermesi için de perhiz ve riyazata ziyade önem verirlerdi.

Brahmacılar [2], yukarda gördüğümüz teslisden başka, bir de DEVA (Daiva) dedikleri bir takım meleklere inanır ve taparlardı ki ZERDÜŞT (Zarathustra) bu melekleri cin sayıp onlara tapmayı doğru bulmadığından Hintten koğulmuş ve Belh'e gidip yeni mezhebini orada yaymıştı. Zerdüşt mezhebinde cin ve ifrit manasında olan dev, Hint dilleri ile sıkı ilişkisi olan Avrupa dillerinde Deos veya Theos şekillerinde bir benzerlik gösterirler ve bu kelimeler ilâh manasına gelmektedirler. Hindistan'da Meno'dan sonra görülen ve Budha denilen mezhep te bu adlı zâtın Brahma mezhebini değiştirmesinden ve Budha'yı akl-ı kül veya akl-ı küllü temsil eden bazı kimseler olarak kabulünden ibarettir. Budha'da bu remizleri değiştirecek tebliğler yaymaktan başka bir şey yapmadı. Bu tebliğler de önce canlıya acımak ve canlıyı öldürmekten kaçınmak, âhiret âleminde ukûbet korkusu, ibâdet için mükâfat vaadiydi. Lâkin, sonraları, görünen bu maddî âlemin ve insan varlığının vehim ve hayalden ibaret olduğu, ruhun hakikatına ulaşmak için bir mezar sayılan cesetten ayrılması gerektiği ve daha bedende iken ilâhî ışıkla ilgisi için riyazatta bulunmak suretiyle bedeni zayıflatıp, ruhu kuvvetlendirmek noktaları üzerinde önem ve ısrarla duruldu.

İşte bu gibi mitolojik fikirler önce ve birbiri peşinde olarak Mısır'da meydana çıkmış ve oradan da diğer yerlere yayılmıştır. Bu fikirlere sahip

1- Mahmud Esad, ayni eser, S: 451.

2- Mahmud esad aynı eser, S: 498—501.

olan Asyada, İslâmın zuhuruna kadar, Fırat ve Karadeniz sahillerinde, bunların diğer bazı fikirlerle karışık türlü şekillerini vermek suretiyle büyük bir rol oynadı.

Tam bu sıralarda Hz. Musa zuhur etti [1] ve bir taraftan Mısır'lılardaki hayır ve şer tanrıcılığı ile diğer taraftan da Sâbiîlikle pek ziyade ülfet eden İsraillere ilâhî vahdet fikrini aşılamağa çalıştı. Cemâl ve Kemâl sıfatlariyle muttasıf Allah'ın birliğini Musa dini kayıtsız şartsız kabûl etmiş, fakat maddiyatı mâneviyattan üstün tutmakla teşbih fikrini hâkim kılmıştı. Ahd-ı-Atik'de görüleceği üzre Musa dininde ilâhî vahdet fikri üç merhale geçirmiştir:

I – İlk merhalede birçok ilâhların varlığına ve fakat bunlardan kendi millî mâbutları "YAHOVA"nın diğerlerinden daha kuvvetli bulunduğuna,

II – İkinci merhalede diğer mâbutların birer ifrit ve gâsıp olduğuna inanılmış,

III – Üçüncü merhalede ise tenzih fikrine oldukça yaklaşılmakla beraber Yahova millî ve özel bir mâbut telâkki edilmekten geri kalınmamış ve meselâ İslâmiyetteki gibi tevhid ve tenzih ile mutlak yaratıcı fikrine ulaşılamamıştır [2]. Fakat yahudiler alıştıkları fikirlerden vaz geçmiyerek paralardan altın bir buzağı yaptılar ve ona taptılar ki bu buzağı Mısır'lıların Hamel-i Semâvî'sinden başka birşey değildir. Hükümetlerinin ikiye ayrılmasından sonra da zaten pek gevşek olan dinî bağlantıları büsbütün söndü. Zira, Hz. Süleyman'ın torunları elinde bulunan Yahudi devletinin, bir dereceye kadar da olsa, Musa şeriatı üzre hareket etmesine karşılık İsraillerin devleti adı geçen devletin otoritesinden kurtulmak için tebaasını puta tapıcılığa teşvik etti. Sonuçta da Musa Şeriatı unutulup Ba'al veya İl denen güneş mabuduna tapılmağa başlandı.

Musa'dan çok sonra gelen Zerdüşt [3], yukarda söylediğimiz sebepten, Hindistan'dan koğulduktan sonra Keyyaniyan'dan Guştasb Bn. Lahrasb zamanında Belh'te Mecûsîlik veya ateşe tapıcılık mezhebini kurdu ve Mısır'ın Oziris ve Thyphon'undan mülhem olarak biri hayır diğeri şer ilâhı olmak üzre Hürmüz ve Ehrimen adıyla iki mâbud ve bir nevi ölümden sonra dirilme, âhiret, cennet ve cehennem tanıdı. O zamana kadar yıldızlara tapan İranlı'ları da ateşgedelere dâvet etti.

Zerdüşt, düşünce ve akîdelerini Zend adını verdiği bir kitapta yayınladı, sonradan bu kitaba bir şerh yazıldı ve adına da AVESTA dendi ki

1– Mahmud esad aynı eser, S: 454,

2– Mahmud Esad, ayni eser, S: 456, 501–502.

3– AhmetHilmi (Şehhender Zade), Tarih-i Islâm, Cilt: 1, S: 65–66, 297–303 İstanbul, 1326

bugün ikisi birden ZEND-AVESTA adı ile bu mezhebin kutsal kitabını teşkil eder. Bu mezhebin esası şudur: Her şeyin yaratıcısı bir Allah vardır. Allah âlemi yaratırken bütün hayırların kendisinden çıktığı Hürmüz ve bütün şerlerin kendisinden çıktığı Ehrimen diye iki eleman yarattı. İşte bu iki eleman daimî mücadelede bulunmak üzre âlemi meydana getirdi. Bâzan birinin bazan diğerinin galip geleceği bu mücadele nihayet birgün sona erecek, kıyamet kopacak ve Hürmüz (iyilik) muvaffak olacaktır.

Mecûsîler, başlangıçta Allah'a taparlar, ışık ve sıcaklığın menbaı olan güneşi de Allah'ın bulunduğu yer sayarlardı. Diğer yıldızlar da bu güneşten meydana gelmişlerdi. Yerdeki ateş de gökteki güneşten alındığından güneş battıktan sonra ışık vermek için dağ başlarında ve mâbetlerde ateş yakarlar, mâbetler rahiplerin geceli gündüzlü nezaretleri altında bulunurdu. Sonradan, işin ilâhî tarafı unutulup ışık ve ateş ilâh sayıldı ve ona tapıldı. Hz. Süleyman'ın mesellerinde gerek Sâbiî gerek Mecûsî îtikatları tenkitlere sebep oldu. En nihayet Hz. Ömer'in İran'ı istilâsı ile mecûsîlik en müthiş darbeyi yedi.

Yahudiler, esaretleri sebebiyle, bu Zerdüşt dininden ve diğer kavimlerin dînî fikirlerinden çok müteessir oldular. Önce Ninova ve Bâbil hükümdarlarının istilâsı sonucu İsrail oğullarının genel ilişkisi kesilince Yahudi memleketlerinde puta tapıcılık açıkça görülmeğe başlandı. Bunun arkasından Âsûr muhacirlerinin Yahudi aşiretleri ile münasebete geçmeleri sonucunda Yahudi hükümetine kâhinlere mahsus birtakım kaideler geçti. Kudüs'ün zaptı, Mısır ve Suriye'li arapların oraya hücumu ile de Yahudilere yeni bir takım fikirler aşılandı. Bâbil'de Keldanî ilimleri ile yetişen bir takım rahipler de Musevî şeriatını bu fikirlerle büsbütün karıştırdı. Bundan başka Keyhusrev zamanına kadar İran'da esir bulunan Yahudiler Zerdüşt dinini benimsediler. Esaretten kurtulduktan sonra da bu fikirleri bırakmadılar. Bu arada Yahudilikte son bir kurtarıcı fikri doğdu. Buna da hem Kudüs'ün zaptı hem de Asya'nın her tarafında yayılmış olan "en sonda Kanun kurucu, iyiliği hâkim kılıcı, mâbûd bir hükümdar gelecektir" fikri sebep oldu. Özellikle İran ve Keldanlıların mukaddes kitaplarında görülen biri altıbin sene devam edecek kötülük (Şer) devri, diğeri, yine, altıbin sene devam edecek iyilik (Hayır) devri olmak üzre âlemin onikibin seneden ibaret devirlerden meydana geleceği fikri de kendi Mükaddes kitaplarını yukarda söylediğimiz kitaplardan ilham alarak yazan Yahudi âlimleri üzerinde son kurtarıcı meselesi hakkında ayrıca etki yaptı.

Diğer taraftan, daha önceleri, çeşitli kanallarla Arabistan'a gelerek merasimlerden, âdet ve rivayetlerden birçoğunu Araplara empoze eden

Yahudilik, daha sonra, Yahudilerin Âsûrlular, Romalılar ve Rumlar tarafından koğulup Arap memleketlerine sığınmaları ve yerli Arap Kabileleri ile birleşmeleri ile esaslı rol oynamağa ve Hicaz kıtasında Benî Kurayza ile Benî Kaynuka, Hayber ve Yesrip civarında Benî Nadîr, Himyar, Kinâne, Benî Hâris bn. Kâap ve Kinde kabilelerinin bir kısmı arasında yayılmağa başladı. Hatta bir zaman Yemen Hükümetinin resmî dini oldu. Fakat, Araplar da Yahudiler gibi kendilerini Hz. İbrahim'e bağlamakla Yahudiliğe meylettiler ise de en nihayet ondan da uzaklaştılar.

İşte Yukarda bahsi geçen Yahudiliğin bu durumun da İsa meydana çıktı [1]. Yalnız bir kurtarıcı bekliyen Yahudiler düşmanlara muhabbet ve şefkatla muameleyi emreden İsa'yı tekfir ettiler. Bu sebeple üç senede yalnız onüç taraftar toplayabilen İsa dini ancak Roma İmparatoru Konstantin zamanında kuvvetlenebildi.

İsa dininde de cemâl ve kemâl sıfatları ile muttasıf Allah'ın birliği fikri kabûl edilmiş ise de bu din ma'neviyatı maddiyattan üstün tutmuş ve tenzih fikrini hâkim kılmıştır. Fakat, bu şeriatın iyi zapt ve tesbit edilememesinden dolayı birçok İncillerin meydana çıkması ve anlaşmazlık doğurması teslis fikrinin buna kolayca girmesine ve İsa'nın Ruh'ul-Kuds ve Allah'la aynı mertebede sayılmasına sebep oldu ve ilâhî vahdet sözden ibaret kaldı. Hıristiyanlığın, Roma İmparatoru Kayser tarafından kabulünden sonra İskenderiye peskoposu Arius, teslis akîdesini red etti ise de İznikte toplanan ruhânî meclis bu akîdeyi kesin olarak kabûl ile Hıristiyanları bir araya topladı. Bundan sonra ruhânî meclislerin ve papaların ortaya koydukları daha bir sürü kaideler nihayet protestanlığın koruyucusu olan Martin Luther tarafından bid'at sayılarak reddedilmiş ve teslis ile vaftiz meselesi dinin esası olarak ortaya konmuştur. Romalıların Hristiyanlığı kabullerinde, puta tapıcılık temayüllerinin devamı bu dinde de esas gaye unutularak yavaş yavaş putlara ve resimlere tapılmasına, İsa'nın, Meryem'in ve havarilerinin resim ve heykellerinin mâbetleri doldurmasına sebep oldu.

Milâdî 3. yüzyıl başlarında Şark kilisesinde başgösteren anlaşmazlıklar dolayısiyle meydana çıkan fırkalar ve sonuç bakımından memleketlerini bırakıp Arap çöllerinde yaşamayı üstün tutan Hıristiyanların telkinleri ile bu din Arap kabileleri arasında da yayıldı ve yerleşti. Yine Yemen'de bu dini kabûl edenlerden Necran kabilesini gösterebiliriz. Bundan başka Sînâ yarımadası, Suriye, Irak, El-Cezîre, Bahreyn, Hâr-

1- Mahmud Esad ayni eser, S: 460. Ahmet Hilmi, ayni eser, S: 139-143.

ran, Dâmet'ul-Cendel arapları da Hırıstiyanlığı kabullenmişlerdi. Hatta, Gasssân ve Hayre meliklerinden bir kısmı da Hırıstiyan oldular. Rabîa, Huzâa, Taglip, Tayy gibi bazı kabileler de bu etkiden kurtulamadılar.

M. 343 yılında Roma İmparatoru II. Konstans'ın İran aleyhine ittifakını sağlamak üzre Hımyer Hükümetine gönderdiği sefaret heyeti arasında bulunan bazı rahiplerin de bu dinin bazı arap ülkelerinde yerleşmesinde rol oynadıkları, meselâ, alınan resmî müsaade ile Zufar'da, Aden'de ve Basra körfezindeki bir şehirde üç kilise kurulduğu ve Yemen'de, evvelce, Yahudiliği kabûl etmiş olan ZUNUVAS'ın, mağlubiyeti üzerine, 530 tarihlerinde Hırıstiyanlığı kabûl ettiği bilinmektedir. Hatta, Kureyş kabilesi Kâbe içine Meryem'in ve İsa'nın resimlerini yapmıştır. Tarihte Fil diye meşhur olan vak'a Habeş Valisi Ebrehe'nin Araplara Hıristiyanlığı zorla kabûl ettirmesinden doğdu. Fakat, bu zatın mağlubiyeti üzerine puta tapıcılık büsbütün meydan aldı. Çünkü Araplarda dine karşı doğuştan bir lâkaydî mevcut olduğu gibi hayâl güçleri de pek zayıf, fakat, buna karşılık maddiyat ve fiiliyatı kıymetlendirmeleri pek kuvvetli idi. İşte bu sebeple İslâmiyetten önce Arabistan'da da durum Roma'dakinin aşağı yukarı aynı olup, Asya kara parçasında doğu ve doğu güneyinde Umman denizi, doğu kuzeyinde Basra Körfezi, batısında Kızıl deniz, güneyinde Adnan Körfezi ve Hint denizi, kuzeyinde de Asya kıtası ile sınırlanmış olan ve Süveyş kanalı ile Afrika'ya bağlandığı gibi Bab'ul-Mendep ile de bu kıtadan ayrılan ve doğuda Basra Körfezi ile de İran kıyılarına yaklaşan, kısaca, batı ve güney ticaret merkezlerinde bulunan bu yarımadadaki kuzey ve güney veya Nizârî ve Yemen'li diye iki esaslı kısma ayrılan [1] araplar birçok kavim ve milletlerin kültür ve medeniyetleri ile temasları sonucu İslâmiyetten önceki bir çok fikir ve îtikatların etkisi altında kalmışlar ve meselâ, Basra körfezi halkı ve Himyerî'ler Sâbiî mezhebine, İran hududunda olanlar mecûsî mezhebine, Amman halkı Brahma mezhebine, bazı kabileler de Yahudiliğe ve Hırıstiyanlığa, Curhemi ve Amâlika da İbrahim ve İsmail şeriatına meyletmişler, fakat, puta tapıcılığı bir türlü elden bırakamamışlardı. Puta tapıcılığın Hicaz'a girişi, söylentiye göre M. 310–380 de İran meliklerinden Erdeşir'in oğlu Şapur Z'li-Ektaf zamanına rastlar. Ondan önce Hicaz halkı, İbrahim şeriatınca, Allah'ın birliğine ve insanların ilâhî iradeye boyun eğmek zorunda olduklarına inanmakta idiler. Fakat, Benî Huzâa'nın Kâbe'ye reis yaptıkları Amru, puta tapan Amâlikadan insan şeklinde olan Hubel adlı bir put alıyor ve onu Kâbe'ye yakın bir yere dikerek halkı buna tapmağa teşvik ediyor ve

1- Arapların soyu hakkında bk. İslâm Ansiklopedisi, Arabistan maddesi S,: 481.

bu put sonradan, Kussay tarafından Kâbe'nin içine konuyor. Daha sonra kâbe kabilelere ait putlarla doluyor ve kabileler onlara tapıyor [1]. Arap'ların başlıca putlarını ve tapınak yerlerini şöylece gösterebiliriz:

Başta olmak üzre, Kureyş Kabilesi insan şeklindeki HUBÂL'a, Mekke yakınında oturan HUZAYL Kabilesi kadın şeklindeki SUVÂ'ya, Dumet'ül-Cendel'de oturan Kelb Kabilesi erkek şeklinde olan VEDD'e

Tayy ve Cures'liler arslan şeklindeki YAGUS'a,

Yemen'de Hamdan kabilesi at şeklindeki YAUK'a,

Zülkelâğ Kabilesi de Kerkes kuşu şeklindeki NESR'e

Benî milkân Bn. Kinane kabilesi SA'D-I ZAHRA adındaki büyük bir kayaya,

EVS ve HAZREÇ kabilesi ile Yesrip halkından bir kısmı Müşellel dağındaki MENAT adındaki bir mabuda.

Yesrip kabîlelerinden BENİ ABDÜ'L-EŞHEL kabîlesi EŞHEL adındaki mâbuda,

Davs, Has'am ve Bacîle kabileleri ZULHALÂSA denen kare şeklinde beyaz taştan bir kayaya taparlardı.

Başta Hubâl olmak üzere erkek sayılan İSÂF, dişi sayılan NAİLE ve Zu'l-Keffeyn, Zu'ş-Şara gibi Kâbe'yi dolduran 360 kadar put vardı. Hatta, her ailenin de kendilerine mahsus bir veya birkaç putu bulunurdu. Araplarda insan şeklindeki putlara değil de tepelere, büyük kayalara ve daha ziyade yenebilecek geyik, deve, hurma ağaçları gibi hayvanlara ve nebatlara tapan kabileler de vardı. Meselâ, Benî Hanife'nin hurma ile süt yağından yapılmış bir mâbutları vardı ki bir kıtlık zamanında onu yediler. Meşhur tarihçi Heredot'a göre Araplar ilk olarak UROTAL ve ALİLAT adında iki mâbut tanımışlardır ki bunlar güneş ve ayı göstermekte idiler [2].

Arapların Kâbe'den ve Hacer'ül-Esved'den maada tavaf ettikleri, hediye verip kurban kestikleri birçok tapınakları daha vardı ki bunlar da Kâbe gibi birer ticaret merkezi idi. Meselâ, Kureyş ile Benî Kinâne'nin Mekke dışındaki Uzza adlı tapınağı.

Taif'de Benî Sakîf'in Lât adlı tapınağı,

Benî Rebîa'nın Rizâ adlı tapınağı,

Hımyerî'lerin Risam adlı tapınağı,

Bekr ve Tağlip ve İyad kabilelerinin Zülkeabad adlı tapınakları bunların en önemlilerindendir [3]

1- Ahmet Hilmi, Ayni eser, S: 127–136.
2- Mahmud Esed, ayni eser, S: 479–484.
3- Mahmud Esad ayni eser, S: 484–489.

Cahiliyye devri Araplarına göre putların rolleri Allah nezdinde şefaatta bulunmaktır. Kâinatta tasarrufları da Allah'ın kendilerine verdiği iktidar sayesindedir. Bu sebeple kâhinler mahsullerle hayvanları Allah'la put arasında taksim ederler, fakat, ekseriya putların, dolayısiyle kendilerinin menfaatları bakımından, özellikle Yemen'deki Havlan Kabilesinde görüldüğü gibi, Allah ganidir, ihtiyaçtan uzaktır diyerek Allah'ın hakkına tecavüz ederler ve ondan aldıkları hakkı fıkaralara ve misafirlere dağıtırlardı.

Arapların putperest îtikatları hakkında en mühim kaynak aslının kaybolduğu ve Yakut ve Bağdadî'nin ondan parçalar aldığı İbn'ül Kâtibî'nin KİTAB'UL-ASNÂM'ıdır[1].

Milâdî 6. Yüzyıldan sonra Araplar zaten istedikleri olmadığı vakit daima hor ve hakir gördükleri putlardan büsbütün yüz çevirdiler.

Araplar putlara bağlı olmakla beraber cinlere ve meleklere de inanırlardı. Kur'an'da İsra suresinde, Milel ve Nihâl'de bildirildiğine göre Araplar cinleri Allah'ın kızları sayarlardı. Onlara göre cinler insanlar gibi yeryüzü mahlûklarıdır. Bünyeleri ateş veya havadan müteşekkil olduğundan insanlara görünmezler. Bunlar kayalarda, ağaçlarda ve özellikle putların içinde yer alırlar. Hayır ve şerre muktedir olduklarından şerlerinden korunmak, hayırlarına kavuşmak için onlara ibâdet zorunludur. Bu sebeple her kabilenin, bazan birkaç kabilenin, etrafında yerleşip oturdukları cinni, kayası, ağacı, heykeli v.s. bulunur ve bunlardan geldiği farzedilen seslerle aile ve kabile kâhinleri kehanette bulunurlardı.

Yine Kur'an'da en'am sûresinin 8. ve 9. ayetleri ile Milel ve Nihal'da bildirildiğine göre Arapların bir kısmı da gök meleklerinin varlığına inanırlardı.

Araplar, esasta, puta tapıcı oldukları halde kâinatın yaratıcısı ve istediği gibi kullanıcısı ve kâinat dışında insan gibi şahsiyeti olan bir Allah'ı da kabûl ettikleri mü'min sûresinin 85., Ankebût suresinin 63., Zümer sûresinin de 8. ayetleri ile ve hac zamanında "Lebbeyke Allahümme Lebbeyk" şeklindeki hitaplarıyla da sabittir.

ALLAH FİKRİNİN MENŞE'İ HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ

Dozy gibi bazı müsteşrikler islâmiyetteki bütün varlıkların yaratıcısı ve âlem dışında mutlak hâkim bir Allah fikrinin, islâmiyetten önce araplarda mevcut bir dinin biraz tanzim edilmiş şekli olduğunu ileri sürerler.

1- Ayrıca bk. Ord. Prof. H.Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, S: 34-38; İstanbul, 1946.

Renan gibi bazı kimseler de tek Allah'a ibâdeti Sâmî kavimlere, tabiata ibâdeti, dolayısıyle panteizm fikrini de Aryanî kavimlere mahsus görmüşlerdir. Hâlbuki Sâmî Kavimlerde ma'bud için kullanılan İL, EL, BEL, BA'AL, ÂLİH, ALLAH gibi kelimeler has bir isim değil nevi'-ismi gösterirler ve ilk defa Tevratta Hâlik anlamına olarak ALOHIM şeklinde kullanılmıştır. İşte putlara, ağaçlara ve cinlere tapan Arapların Allah'ı da bir sürü ilâhların sıfatını ifade eden bir nevi'ismi olup islâmiyetin teşbih ile tenzih arasında Allah'dan başka ilâh yoktur şeklinde ifade ve telkin ettiği tek Allah'ın ayni değildir. Wellhausen'ın da işaret ettiği gibi Muhammed'in Allah'ı AL-İLÂH denen kabile tanrılarının genelleşmiş olan adı değildir. Zira Allah'ın sıfatı bütün âlemleri yaratıcı olmasıdır. Nastûrî ve Ya'kûbîlerin tek tanrıcılığı ile İslâmiyetin tek tanrısı arasında da fark vardır. Kısaca, Arapların arasında İbrahim dininden kalan şey bir nevi ifade eden Allah Fikri ile tırnak kesmek, sünnet olmak, gusl etmek ve tavaf gibi bazı âdetler ve âyimlerdi[1].

İşte arap halkının dinî esası da hep putperestlikti. Ancak âdet ve geleneklere çok bağlı olan araplar bu putların en meşhurları olan Lât, Menat, Uzza, Hubâl'i bile hiçe saymakta geri kalmadılar. Fakat, ne de olsa, Musa ve İsa dininden müteessir olan ve İbrahim şeriatından kalma bazı müphem fikirleri muhafaza edenler bulundu ve bunlara da HANÎF dendi.

Hanifler[2]

İbrahim şeriatını kabâl eden Hanîfler arasında hiçbir anlaşma ve birlik ve müşterek bir ibâdet şekli yoktu. Bunlar Allah'ın birliğine inanıp onun iradesine boyun eğen kimselerdir ki İslâm da bundan başka değildir. İbrahim'den kalan suhuf (sayfalar), söylentiye göre, Harun Reşit zamanına kadar devam etmiş ve Ahmet b. Abdullah b. Sellâm tarafından Keldânî dilinden arapçaya çevrilmiştir.

Hanîf, lügatta, dalâletten doğruluğa meyl anlamındadır. Hanîf kelimesi Kur'anda Bakara, Âli-İmran, Nisâ, En'am, Nahl, Rûm, Saffât sûrelerinde geçmektedir.

Hanîflerin en önemlileri 4 tane olup bunlar peygamberle çağdaştılar.

1- VEREKA b. NEVFEL b. ASAD: Bu zât Hz. Hatice'nin amcazadesidir. Şam'da Hıristiyanlığı öğrendi, Tevrat ve İncil'i arapçaya çe-

1- Mahmud Esad, ayni eser, S: 543-554

2- Mahmud Esad, ayni eser, S: 520-528.

virdi, hatta peygamberin ilk vahiyleri hakkında Hatice bu zatla istişarede bulundu.

2- ABDULLAH b. CAHŞ: Haz. Muhammed'in amcası oğludur. Önce Hıristiyandı. Sonradan Muhammed'e iyman etti. Fakat, hayatının sonlarına doğru yine Hıristiyanlığa döndü.

3- OSMAN b. HUVAYRS b. ASAD: Hatice ile Varaka'nın amcazadedir. Fakat, bu da Hıristiyanlığı kabûl ve Konstantıniyye'ye giderek Kayser'i Hicaz'ın zaptına teşvik etti ve orada öldü:

4- ZEYD b. AMR b. NUFEYL el-ADAVÎ: Nufeyl'in amcazadesidir. Bu zât ta İbrahim şeriati üzre olup şairdi.

Bunlardan maada Allah'ın birliğine ve kıyamet gününe inananlardan en başta gelenlerden Umeyyet'übni Abi's-Salt Kus b. Sâide'dir. Abi's-Salt, Peygamberin çağdaşı, kuvvetli bir şairdir. Kur'anın 64. suresinde kıyamet günü hakkında kullanılan "Yevm'ut-tekabun" ta'birinin daha önce bu zâtın şiirlerinde kullanıldığını görüyoruz. Allah'a (Hükümdar, Tâcidar) gibi adlarda takmıştır. Zünnar kullanan bu şair kendisinin âhir zaman peygamberi olduğunu iddia ettiğinden peygambere karşı koydu. İkinci hicri yılda Taif'de öldü. Allah'a münacaatı ile meşhur olan bu zâtın şiirlarini peygamber pek beğenirdi.

İyad kabilesinden olan Kus b. Sâide de meşhur şair ve hâkimlerdendir. Milel ve Nihal'de yazıldığına göre: "Öyle değil! Cenab-ı Hak tek mâbuddur, doğmamış ve doğurmamıştır, mahlûkatı îcâd eyledi, yarın yine kendisine rucu edilecektir." dermiş.

Yine Âmir b. ad-Darib al-Udvânî, hakîm, hakem ve hatiplerden olup şöyle demektedir:, "Hiçbir şeyin kendini halkettiğini görmedim her şeyin sonradan yapılmış olduğunu, her gelenin gittiğini gördüm... Ben bir takım şeyler görüyorum, hatta şunu görüyorum ki ölüler dirilecek, Adem'den olanlar vücuda gelecek, işte semâvat ve arz bunun için yaratılmıştır. Ve yine Abd'ut-Tabîha bir şiirinde şöyle demektedir;" "Yarabbi, sen kadîmsin mucitsin, halâıki yokluktan meydana getirdin", ve yine Mütelemmis Mekke halkına şöyle diyordu: "Siz başka başka mâbutlar edindiniz, hâlbuki Allah bu mâbutların rabbıdır. Allah'ın rızası yalnız kendisine ibâdet olunmaktır."

Ve yine bunlardan Züheyr b. Sulmâ ile İlâf b. Şahab Tamimî'nin şiirlerinde Allah'ın birliğinden ve âhiret gününden bahsedildiği ve cahiliyet devri Şairlerinden olan Kays b. Asım Tamimî, Safvan b. Umeyye el-Kinânî Afif b. Ma'dî Kerib (Kerb)'in şiirlerinde de şarabın ve zinanın haram sayıldığı görülmektedir [1].

1- Mahmud Esad, ayni eser, S: 530-542.

Daha eski zamanlarda Arab-ı Âribe arasında bazı peygamberler de zuhur etmiş, fakat, zamanla bunlar unutulmuştur. Bunlardan Nuh kavminden Hûd, Semûd kavminden Salih ve Lût Kavminden Şuayb Kur'anda yazılıdır. Yazılı olmayanlardan da mü'min sûresinin 78. ayetinde ve bazı tefsir kitaplarında ve Kamus'ta bahsedilir. En nihayet, Hz. Muhammed de Araba gönderilen peygamberlerden İsmail'in soyundandır.

İslâmın zuhurundan evvelki dünya durumuna bir göz atacak olsak şunu görürüz:

İran medeniyeti sönmüş ve Zerdüşt dini bir takım hurafeler ve kuru merasimlerden ibaret kalmıştı.

Musa'nın tek Allah fikri üzerine kurulmuş olan dini tabiata tapıcı ve çok Allah'çı Aryanîlere geçince, yani Sâmî fikirler aryanî fikirlerle çatışınca Hıristiyanlık doğdu. Aryânîler İbranîlerin ilâlî vahdet fikrine çok ilâhçılık fikrini ilâve ile eski Mısır ve Hindin teslislerini andıran üçlü bir Allah kabûl ettiler. İkinci derecedeki ilâhlar yerine de şehitler ve azizler kafilesini geçirdiler; bu suretle de Hıristiyanlıkla Roma ve Yunan puta tapıcılığı arasında hiçbir fark kalmamış oldu. Fakat, Yunanlıların Romalılara ma'nen galebesinden sonra Hıristiyanlığın şark imparatorluğunda da hiçbir hükmü kalmamıştır.

Yunan ve Roma'lılara Hint'lilerden de bazı felsefi fikirler ulaşmışsa da bunlar kendi mitoljik ve aklî düşünceleri içinde eriyip gittiler. Bir müddet sonra da ne Yunan ve Roma medeniyetlerinin yaşadıklarını gösterir eserler ne de Sokratlar, Fîsâgurlar, Eflâtunlar, Aristolar ve Çiçeron'lar gibi mütefekkirler kaldı. Bunların yerini bir takım ebleh Papazlar aldı. İşte bu sıralarda idi ki Muhammed zuhur etti.

Hz. Muhammed

Hz. Muhammed, 570 mîlâdide fil yılında doğdu ve 632 mîlâdide de öldü. Zamanında İslâm şeriatı tamamlanmış ve kurulmuş, Kur'an ve hadisler de tamamen zaptedilmişti.

Güzellik ve zarafete meftun, nüfuz-u nazara sahip olan Hz. Muhammed, hataları bağışlar, halka da tatlılıkla muamele ederdi.

"İslâmda zarar ve zararla mukabele yoktur",

"Müsamaha edin müsamaha görürsünüz",

"Müslüman ona denir ki halk onun elinden ve dilinden selâmette olur," gibi hadislerin hikmetleri onun hareket noktalarını teşkil eder. "Allah'ın ipine toptan yapışınız" mealli âyet de onun cemiyet görüşünü ifade eder.

Hz. Peygamber dînî vecîbeleri (vucûb=terki caiz olmayan, zarûrî ve lûzumlu olan), şer'î hükümleri nazarî değil de amelî bir tarz ve şekilde ortaya koyar ve ekserisini emir ve nehiy suretinde bildirirdi. Emirden vücup mu yoksa nedip (emirlerden ve nehiy'lerden olmayıp ancak işlenmesi makbûl olan şeylerin hâli) ve ibahayı (şeriatça emir veya nehyedilmeyip insanların arzusuna bırakılan şeylerin hâli) mi nehiyden de hürmet (şeriatça kullanılması yasak edilen şeyin hâli) veya kerahat (şeriatça açıkça haram sayılmayıp mubah olduğu, harama yakınlığı dolayısiyle sakınılması gereken şeyin hali) mi kasdettiğini bildirmez, bu noktaları sahabelerin firasetlerine bırakırdı. Beyanatları ve fetvaları da küllî kaide sûretinde idi. En ziyade î'tikad ve ahlâk bahislerine önem verirdi. Î'tikadları tevhid ve ahlâkı da ulviyyat (yüksek duygular) esasları üzerine kurdu. Eşyanın hakikatine aykırı hurafeleri ve insan faziletlerine aykırı âdîlikleri şiddetle reddetti. Kendisinin en büyük duası şu idi: "Yarabbi bize eşyanın hakikatlerini olduğu gibi göster"..

Î'tikatlar bahsinde bâtıl fikirleri red hususunda şiddet gösterdiği halde, muamelelere ait kısmî ve cüzî hümüklerde mülayim, müsamahakâr davranırdı. Fiillerde esas olarak vücub ve mükellefiyet yokluğunu ileri sürmüştür.

Sahabalerine içtihatta bulunmalarına izin vermiştir. İçtihad ise kitap, sünnet ve kıyas yolu ile olabileceğinden Hz. Muhammed devrinde fıkhın esası bu üç şeydi. Kitap ve sünnet aslî hükümleri ihtiva eder. Kıyas ile de cüzî hükümler aslî hükümlerden çıkarılır.

İbn Kayyim Cevziyye "I'Lâm'ul-Muvakkiîn" adlı kitabında şöyle der: "Din, Fıkıh ve ilim islâmda Abdullah b. Mes'ud, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas'dan ve bunların talebelerinden yayılmıştır."

İslâm dininin başlıca şartları ilim ve akıldır[1]. "İlmi isteyiniz", "öğretici, öğrenici veya dinleyici olunuz" gibi aklî idrak ve tefekkür hakkında kur'anda 500 kadar âyet vardır; elliye yakın yerde "Ya'kılûne, ta'kılûne" denmektedir. Bütün bunlar islâmlıkta akla verilen kıymet ve önemin açık delilleridir. İslâm dininde insanların mükellef tutuldukları vecibelerin başında aklî idrak gelir. Bu sebepledir ki aklın kabûl etmedidiğini şeriat ta reddeder. Zira iymanın elde edilmesinde ve yakîn mertebesine ulaşmada yegâne vasıta akıldır ki âlemde bir nizam ve tertip görür, sebeplerle bunların sonuçları arasında tam bir bağlılık ve mantıkî akıl yürütmelerle çokluktan birliğe yükselerek bunların yaratıcısı bulun-

1– İslâm'da aklın kıymeti için bk. İzmirli İsmail Hakkı, Mülahhas İlm-i Tevhid; İstanul, 1338.

duğunu ve onun da tek olduğunu kesin olarak kabûl ve müdafaa eder.

Sırf taklitle bir Allah'a iyman etmeyi şeriat ta hor görür ve hakkın aranmasında delili şart koşar. Bu ise akıl ile mümkündür. Bu sebeple akılla kavrayış ve mantık yolu dînî vecibelerdendir. Doğruyu ve yanlışı akıl yolu ile bilemiyenler islâm nazarında âlim sayılmazlar. Şeriat yolu gerçek felsefe yolundan ayrılmaz. Zira felsefenin dayandığı temel taşları onun da dayanaklarıdır. Aklî düşünce ve delillerdeki bu dayanakların da dayandığı biricik prensip ise taklit değil yalnız ve yalnız hür düşüncedir. Bu sebeple bir çok münekkitlerde Musa dini eski Asur ve Babillilerin mitolojilerine İsa da bâkire Meryem'e, Teslis te Hind ve Mısır mitolojilerine irca edilmiş fakat islâmda tabiî sayılmayan şeyler yalnız nübüvvet, vahy ve mi'raç olmuştur.

Halifeler Devri:

Hz. Muhammed'ten sonra sıra ile Ebubekir, Ömer, Osman, Ali halife oldular. Ebubekir sıkı sıkıya Hz. Muhammed'in izinden gitmiş ve bir söylentiye göre de kur'anı toplama işine girişmiştir. Ömer zamanında Medine'de İslâmın saf âdetleri, Hz. Peygamber'in sünneti hüküm süsürerken Basra, Kûfe, İran, Şam ve Mısır, Roma medeniyetinin etkisi altına girmiştir. Osman zamanında Kur'an toplanmış ve her tarafa yayılmış, hadisler zaptedilerek elden ele dolaştırılmağa ve hatta tefsir edilmeğe başlanmıştır. O zamana kadar islâm bilginleri yalnız sahabîler iken bu zamanda bilginler, fâkihler, muhaddisler, kadılar yetişmiş kur'an ve hadise dayanılarak içtihat kapısı büsbütün açılmıştır.

Hz. Ali, kendi zamanında bizzat i'rab usulünü zaptetmekle arap gramerinin kurulmasında ilk adımı atmıştır. Kısaca 632-661 milâdiye kadar süren ve hulefa-i râşidin diye adlandırılan bu devirde siyasî alanda İran tamamiyle ve Doğu Roma İmparatorluğunun Surye, Mısır gibi iki büyük eyaleti İslâm hudutları içine alınmış, dolayısıyle, birçok medenî milletlerin âdet ve an'aneleriyle temasa geçilmiş, İslâmın merkezi olan Medine'ye karşılık ta Şam, Basra, Kûfe ve Mısır gibi merkezler türemişti. İlmî alanda da Medine'de hadis ve Fıkıh ile uğraşılmaktaydı. Hz. Ali'nin sıffîn muharesinde Muaviye'ye hile ile yenilmesi üzerine de Ali taraftarları Şîa ve Hâricîler diye ikiye bölündüler. Siyasî sebeplerle ayrılan bu fırkalar daha sonra dînî ve ilmî birer kisveye büründüler ve birçok kollara ayrıldılar. Bunlar, Şer'î nasların dış manalarından başka iç ma'naları olduğunu iddia ile âyetleri ve hadisleri dil kaideleri dışında te'vile kalkıştılar.

Emevîler [1]**:**

Emeviler devri H. 41–132 /M.661–750 ye kadar sürer. Bu devirde İslâm âleminin sınırları Atlas Okyanusundan Türkitan ve Hind sınırlarının ortalarına, Hint Okyanusundan Kafkasya ve İstanbul'a ulaştı. Aşağı yukarı 150 milyonluk bir müslüman kitlesi meydana geldi. Bu kitle bir taraftan Arap dilini kabullenme zorunda kaldı ve arapça devlet, din, şiir ve ilim dili oldu. Fakat diğer taraftan kendi hayat ve düşüncesini de İslâma soktu. Basra ve Kûfe'de Müslüman Araplar, Yahudiler, Hırsıtiyanlar, Mecûsîler ve İranlı'larla kaynaşmakta ve Surye'de de Hıristiyan mektepleri ilim işini idare etmekte idiler; bu sebeple İslâmî ilimler Hıristiyan helenistik ve İran etkisi altında bu merkezlerde başladı. Emevîler devrinde islâmiyete etki yapan özellikle İran medeniyeti olmuştur. Abbasî devrinde de Yunan medeniyeti oldu. İslâm dinîni ilk inceliyenler arasında İran'lılar da çoktur. Araplardan dînî meselelere ilgi gösterenler ancak üçüncü yüzyıldadır. Ve hatta Ömer b. Abdülaziz'leri pek namlıdır. İşte bu İran'lılar tefsirleri, hadisleri ve özellikle akîdeleri incelemeğe başladılar. Arap olmayan müslümanlar sebebiyle önce kelimeler ve terimlerin ma'naları zapt ve mukayese edilmeğe, fikirler ve anlamları analiz edilmeğe başlandı. Önce gayret yalnız ameliyat ve muamelâta hasredilmişken şimdi özellikle akaid ve felsefe cihetleri incelenmeğe başlanıldı ve bu sebeple ilk mezheplerin temelleri de Emevîler devrinde atılmış oldu. Ancak, hayalleri pek geniş olan İran'lıları gerek ehl-i beytin uğradığı belâlar gerekse Ömer'in saltanatlarına son vermesi sebebiyle her şeyden önce ilgilendiren mesele şîa fikriydi ve bu fikir İran'da birçok mezheplerin doğmasına sebep oldu. Şiî mezhepler karşısında da birçok haricî mezhepler doğdu.

Yukarda da kısaca deyimlendiği gibi Emevîler devrinde hudutlar genişledikçe İslâmiyet, içine birçok milletler ve medeniyetler almış ve dolayısiyle bunların gelenek ve fikirlerinden etkilenmeğe başlamıştır. Bu sebeple akaid ve muamelâtın incelenmesi, açıklanıp tefsir edilmesi ve hepsinin tasnif edilmesi lüzumlu görüldü. Bundan dolayı da birçok fakihler, müçtehitler, bilginler, müfessirler yetişti. İlk halifelerle Emevîlerin ilk günlerinde dinin şiire karşı koyuşu devam etmekte idi. Dînî vecdin yavaş yavaş sönmesi üzerine Emevî saltanatının sonlarına doğru münevverler ve zenginler cahiliyet devri âdetlerine döndüler ve aşk şiirleriyle ata sözleri birer sanat olarak gelişti. Ata sözlerine Emevi'lerden

1– Ahmet Hilmi, ayni eser, cilt: 2, S: 414–422. Ayrıca bk. T. J. de Boer; Arap. Çev. Abu Reyde; Tarih'ul-Falsafa fi'l-İslâm; Kahire, 1948. Ali Sami an-Naşşar, Neşet'ul-Fikr'il-Felsefî f'il-Islâm, S: 56–85, Kahire, 1954,

Muaviye'nin oğlu 1. Yezid (H. 60–M.680), aşk şiirlerine de 1. Velid (H. 86–M.705) ve II. Velid (H. 125–M. 743) zamanlarında pek önem verilmekteyidi. İlme gelince, Emevîlerden Emir b. Halid b. Yezid astroloji, tıb ve özellikle kimya ile uğraşmış ve Yahudi Nasercoye, haham Ahason'un tıbba ait eserlerini, bir söylentiye göre Mervan'ın, bir söylentiye göre de II. Ömer'in emri ile arapçaya çevirmiştir.

Bazı garp düşünürlerine göre de Emevi saraylarında birer otorite sayılan Hıristiyan bilginleri ilk Kelâm münakaşalarına sebep olmuşlardır.

Fakat, bu devirde bütün fikir hareketleri genel olarak fıkıh meseleleri üzerinde cereyan etmekteydi. Bir kısmı Medine'li olan fakihlerin ilk ele aldıkları meseleler de şunlar olmuştur: 1– Allah'ın sıfatları, 2– Kaza ve Kader, yani mesele şu idi: Allah'ın sıfatları zâtın aynı mı, gayrımıdır? Kaza ve Kaderle kulun mes'uliyeti keyfiyeti naıl bağdaştırılabilir?

Abbâsîler [1]**:**

Emevîlerden sonra İranlıların da yardımı ile İslâm imparatorluğunu ellerine geçiren Abbâsîlerin M. 750–1258 e kadar devam eden saltanatlarında en önemli nokta tercümeler kanaliyle islâmî olmayan İran-Hind ve Yunan ilimlerinin ve felsefesinin islâmiyete girmiş olmasıdır.

Yukarda da işaret edildiği gibi ilk ilmî faaliyet yabancı etkiler altında Halid b. Yezid ile başladı ve özellikle tıb alanında Yunancadan Arapçaya birçok tercümeler yapıldı.

Mervan b. Hakem zamanında da Süryanîceden arapçaya tercümeler yapıldığı görülüyor. Sonra Abdülmelik zamanında Aristo'nun İskendere gönderdiği yazılar tercüme edildi. Ömer b. Abdülaziz zamanında ise Şam'da büyük bir kitaplık kuruldu, Mısır ve Bizanstan kitaplar buraya getirildi ki bunlar sonradan tercümecilere malzeme oldu. Fakat, tercüme faaliyeti aklî ilimlere düşkün olan Abbâsî'lerde ve özellikle Mansur zamanında gelişmiştir. II. Abbasî Halifesi Mansur (762) Bağdatı devlet merkezi yapmış, Bağdat Basra ve Kûfe birer ilim ve kültür yuvası halini almıştı. Bilginler ve Şairlerin Mansur'un (750-775 /136–158) Harun Reşid'in (886–908 /170–193), Me'mun'un (813–833 /199–218) zamanlarında Bağdat'ta toplandıkları görülür.

Mansur devrinde, sarayında bulunan Gundişapûr'lu bir tabip tarafından tıbba, başkaları tarafından da yıldızlara, hendeseye, feleklere ait eserlerle Bizans'tan gelen hikmet kitapları, Oklides'in tabiat elamanlarına ait kitapları da tercüme edildi.

1– Ahmed Hilmi, ayni eser, S: 510–521. Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser.

Hârûn Reşid devrinde Bağdat'ta bir akademi ile bir kitaplık kuruldu. Yuhanna b. Mâseveyh bu devrin en meşhur mütercimidir.

Me'mun Bağdat'ta bir kitaplık ile bir hastahaneden ibaret olan Beyt-ül Hikme'yi kurmuş ve idaresini vediği Salm'in sayesinde burası ilmî hayatın canlı bir merkezi olmuştur.

Mansur'dan sonra özellikle Me'mun ve halefleri zamanında çoğu Süryanîler tarafından olmak üzre Yunan ilimlrinin Arapçaya tercümesi hususunda büyük bir faaliyetin başladığı görülmektedir ki bu 4–8 inci yüzyıl arasındadır.

Süryânî Mütercimler [1]:

Milâdî 4–8. yüzyıllar arası bazı Yunan felsefî eserlerinin Süryanîceye tercüme devridir. 4. Yüzyılda Hikmet Mecmuaları Arapçaya çevrilmiştir.

Probus'ün, Aristo'nun kategorilerini, Hermenia'yı, Porphyr'in İsagoci'sini şerh ettiği söylenir.

Sergis'ün ilâhiyat, ahlâk, mistisizm, fizik, tıb ve felsefe alanlarında tercümeler yaptığı görülür.

Urfa'lı Ya'kub, ilâhiyat ve felsefeye ait eserler tercüme etmiştir. Fakat bu türcümelerde ve özellikle ahlâka ve metafiziğe ait olanlar da tercümeler anlayış kısırlığından veya bazı maksatlardan dolayı yanlış yapılmış ve bazı fikirlerin yerine başka fikirler konmuştur. Bu Süryanî mütercimlerin tercümelerinde kendilerini özellikle iki konu ilgilendiriyordu. Bunlardan biri Pythagorian-Platonic bir mistik görüşü ileri süren ahlâk anlayışıdır ki bu hikmet mecmualarının felsefe tarihi şeklinde biraraya getirilmelerinin sonucudur. Bunda esas Pythagoras, Sokrat, Plutarch, Dionysius v.s. nin hikmet kitaplarıdır. Bu konuda Eflâtun'un Sokrat hakkındaki görüşü merkezi teşkil etmek üzre daha sonraki Fîsagurcu, yeni Eflâtuncu ve Hıristiyan görüşleri buna bağlanır ve teslis Eflatun görüşü olarak ortaya konulur.

İlgilendikleri ikinci konu da Aristo'nun mantığıdır. Zira Yunan dînî eserleri şekil bakımından da olsa mantığın etkisinde kaldığından Süryanîler de mantığa şarılmak zorunda kaldılar, Fakat mantığı Pavlus-Persa'nın Husrev Nuşirevan için yazdığı ve bilgiyi iymandan üstün tuttuğu eserdeki yeni Eflâtun'cu kılığı ile öğrendiklerinden Aristo'nun mantığını hakkıyle kavrıyamadılar.

1- Bk. Abu Reyde, ayni eser.

İslâmda ikinci hicrî yüzyıldan beri gelenek halini almış olan Yunan felsefesi Atina mektebinin dağılma ve yıkılma sonucunda geliş istikametini Rodos'tan İskenderiye'ye çevirmiştir. Bu İskenderiye'ye çevrilen istikamet yeni Eflâtun'cu istikamettir. İskenderiye'ye kaçan Atina mektebi mensupları Ptoleme hanedanı zamanında yeni Eflântunculuğu meydana getirmiştir. Rodos'ta da Rodos'lu Andromikos bir mektep kurmuştur. İskenderiye'ye kaçanlar İskenderiye mektebini oldukça başka yönlere yöneltmişlerdir. Kısaca, Yunan ilimleri Atina'dan Rodos ve İskenderiye'ye, İskenderiye'den Antakya'ya Antakya'dan Urfa'ya, Urfa'dan Harran'a geçiş istikameti göstererek Nastûrî, Ya'kubî ve Yahudilerin yardımı ile yavaş yavaş yayılmıştır. Yukarda da işaret ettiğimiz gibi islâmiyetin gelişmesi sırasında İslâm ilimlerinin yayılmasından önce Şam, Basra, Kûfe ve daha sonra da Bağdat merkezleri rol oynamışlardı. Önce Basra ve Kûfe'de mektepler kurulmuş ve Abbâsî halifeliği Bağdat'ı merkez yapınca bütün bu ilimler Bağdat'a geçmiştir. Fakat bunlardan çok önce İran ile Bizans arasında muharebeler sebebiyle İranlılar Anadolu içlerine kadar girmişler ve buralardan bir çok eserler ile birlikte bazı bilginleri beraberlerinde getirmişlerdi. İşte bundan sonradır ki İslâm ilimleri Şam'da, Basra'da Kûfe'de ve Bağdat'ta yerleşti. İran'lılar esir ettikleri âlimleri Gundişâpûr Şehrine getirdiler ve orada bir ilim merkezi kurdular, adına da Cundisâpûr veya Gundi Şâpûr dediler. Fakat burada çalışan bir takım bilginler Hint'ten geldiklerinden bu merkezde İran Bizans ilmi ile Hint birleşti.

8. Yüzyıldan sonra 10. yüzyıla kadar Yunanca eserler gerek eski Süryânîce tercümelerinden gerek yeni tertiplenen nüshalardan Süryânîler tarafından Arapça'ya çevrildi. Emevî emîri Hâlid b. Yezid'in (yukarda bahsetmiştik) bir Hıristiyan râhibinin yardımı ile kimya ile uğraşması sonucu, Yunan Kimya eserleri Arapça'ya çevrildi, bunu da felsefe tarihlerinin tercümeleri peşledi. Mansur zamanında tabiata, tıp ve mantığa ait Yunan eserlerinin bir kısmının Pehlevî dilinden Arapça'ya tercümesinde İbn Mukaffa'nın önemli rolü oldu. Bu zat bir de terminoloji meydana getirdi. Ayrıca Hint hikmet kitabı olan Kelile ve Dimne ile Ayinname'yi, Mazdek kitabı, Taç Kitabını da tercüme etmiştir. Fakat gerek onun tercümeleri gerekse 8. yüzyılda yapılan tercümeler kaybolmuş ve elimizde bulunan en eski tercüme 9. yüzyıla, yani Me'mun'a ve haleflerine ait tercümeler olmuştur. 9. yüzyıl mütercimlerinin çoğu doktordur. Bu sebeple Ptoleme (Batlamyus) ve Oklides'den sonra hemen Hipokrat ile Galen tercüme edildi.

Felsefeye gelince: Yahya b. Batrik 9. yüzyıl başında ve söylentiye göre Eflâtun'un Timaios'unu, Aristo'nun meteorolijisini, el-hayvan'ını ve özet olarak da psikoloji ve f'il-Alem'ini tercüme etti.

Yine, söylentiye göre Abd'ul-Mesih b. Abdullah Naim al-Hımsî(835) Aristo'nun sofistikası ile Yahya en-Nahvî'nin fizik üzerine yazdığı şerhi ve yanlış olarak ar-Rububiyet'al-Aristo (teoloji) diye adlandırılan ve gerçekte Plotinus'un Ennead'larından bazı kısımlar ile Aristo'nun da metafiziğini ve Eflâtun'un bazı görüşlerini ihtiva eden eseri tercüme etmiştir.

Kusta b. Luka el-Bealbekî de (Hicrî 220-Milâdi 835 civarı) Aphrodisiaslı Alexander ile Yahya en Nahvî'nin Aristo'nun fiziği üzerine yazdıkları şerhleri ve Alexander'in kitab'ul-kevn v'al fesad ile pseudo-Plutarch'ın kitab ârâ'il-Felâsife üzerine yazdığı şerhleri ve diğer bazı eserleri de arapçaya çevirmiştir. Kusta b. Luka ayrıca nefs ile ruhun farkı üzerine küçük bir kitap yazmış ve özellikle doktorlar üzerine büyük etki yapmıştır. Bu kitap ayni zamanda Aristocu filizofların ruh, nefs ve akıl arasındaki mukayeseleri için de bir tutunak olmuştur.

Bunlardan başka taberistanlı Raben (Rabbain) ile oğlu ve torunu Rabeni'de mütercimler arasında sayabiliriz.

Fakat, özellikle Huneyn b. İshak (890–873), oğlu İshak b. Huneyn ve yeğeni Hubayş b. El-Hasan'ın, Sabit b. Kurre'nin ve bunların öğrencilerinin müşterek çalışmaları ile zamanlarının bütün ilim dallarından büyük çapta tercümeler yapıldı. Bu suretle de Yunan ilimlerinin kapısı Müslümanlara tamamen açıldı.

Orijinal arap filozofu el-Kindî İshak b. Huneyn ile Sabit b. Kurre'nin eserlerini toplayarak bir kısmını şerh, bir kısmını tenkit, bir kısmını da yeniden tercüme etmiştir. Fakat, bununla da kalmıyarak Aristo'nun fiziğini (Kitab'us-Semaniye) diyet anınan 8. kitabı ile metafiziğinin bazı kısımlarını, mantığının da önemli bir kısmını doğrudan doğruya Yunancadan Arapçaya tercüme etmek suretiyle ilk esaslı tercümeleri yapmıştı.

Ondan sonra Kuveyrî ve Mervezî özellikle zikre değer.

4. Yüzyılda başlayan tercüme faaliyetinin en olgun devrinde, 9. yüzyılın sonlarında Abu Bişr Meddah, İbn Kernib ve Farabî gibi filozoflarla karşılaşmaktayız. Farabî Meddah'ın çağdaşı, o da Kuveyrî ve Mervezî'nin öğrencisi olmakla Farabîye kadar gelen tercüme kanalı açıkça görülmektedir. Farabî hem büyük bir filozof, hem de bir mütercimdir. Fakat, tercümeleri hakkında doğrudan doğruya bir bilgimiz yoktur. Zira tercümecilerin isimleri mütercim diye geçtiği halde Farabî'nınki Şârih diye geçmektedir. Fakat, şerhlerinde diğerlerinde bulunmayan açıklamalar vardır ki onun mütercim olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir. Ebu Bişr, Farabî'nin arkadaşı, Yuhanna b. Haylan da bunun hocası idi. Ömrünün ikinci yarısını Bağdat'ta geçiren Farabî'nin

bu iki büyük mütercimden ders görmesi dolayısıyle Süryânîceyi öğrendiği tahmin edilmekte ve şerhleri içindeki metnin kendine ait olduğu söylenilmektedir. Farabî'nin diğer bir önemi de o zamana kadar Yunan'lılardan bilinmiyen Eflâtun'un diyaloglarını onun vasıtası ile öğrenmiş olmamızdır. Bu nokta da Yunancayı bilmemekle beraber Süryaniceyi bilen Farabî'nin bir mütercim olduğuna şüphe bırakmaz.

Farabî ayni zamanda Aristo'nun Katagorilerini, ikinci analitiklerini, burhan kitabını, retorikasını, sofistikasını, hermania'sını, fiziğini, sema ve âlem kitabını, meteorolojisini tercüme etmiş ve şahsî eserler vermekten maada bu alanda da geniş faaliyet göstermiştir.

Farabî'den sonra onuncu yüzyılda mütercimler arasında en ziyade göze çarpan Hıristiyan filozofu Ebu Zekeriyya Yahya b. Âdiy'dir. Bu zatı da El Hammar, İbn Zur'a ve tarihî ve felsefî yazılarıyle nam yapmış olan Ebu Hayyan Tevhidî, Câselîkî namıyla meşhur olan, Bağdat devlet hastahanesinde de baştabib bulunan filozof Ab'ul Farac Abdullah b. Tayyib izler. Bu zat 20 senede Aristo'nun metafiziğini şerhetmiştir. Nefs kuvvetlerinde birlik olduğunu kabûl eden bu zatın nefs kuvvetlerinde birlik olmadığını savunan İbn Sîna ile yaptığı münakaşalar da önemlidir.

Mütercimlerin sonuncusu Osmanlı devrinde 3. Ahmet zamanında yetişen (1680–1703) Yanya'lı Esat Efendidir. Esat Efendi Aristo'nun fiziğini doğrudan doğruya Yunancasından arapçaya çevirmiştir. Bu orijinal tercüme denildiği gibi maalesef pek geç kalmıştır, çünkü bu zamanda Avrupa'da rönesans olmuş, teknik ilerlemiş, Kopernik, Galile, Kepler fizikleri doğmuştur Fakat, daha İbn İshak'tan evvel bu geniş tercüme faaliyeti Aristo'cu veya sahte Aristo'cu eserlerle bunların şerh ve özetleri üzerinde toplanmaktaydi [1].

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi tercüme faaliyetinin ikinci kolu gnostik (irfan) faaliyetinin etkisi altında başlayan İran ve Hind koludur.

Bu tercüme kanalı bir taraftan gnostikler denen Hıristiyan Mezopotamya filozoflarının diğer taraftan da Hind ve İran etkisi altındadır. Bu kola mensup mütercimlerden Kelile ve Dimne ile Manişeizmin ana kaynağı olan bazı kitapları tercüme eden Abdullah b. Mukaffa başta olmak üzere Mani reislerinden İbn Tâlût, Ebû Şakir, İbn'ul-Adâ, İbn Ebu Arja, Salih b. Abd'ul Kuddus'ü, sonra, zahiren müslüman olan Mani Şairlerinden Beşşar İbn Burd, İshak Halef, İbn Senane, Ali b. Sâbit, Ebu İshak Varrâk'ı sayabiliriz. Semavî bir din olmayan, dolayısiyle

1- Bu Konu için ayrıca bk. Ord. Prof. H. Z. Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, cilt: 2, S: 1-2, 9-34. Ayrıca bk. İslâm Ansiklopedisi, Arap Edebiyatı maddesi.

İslâmiyet tarafından şiddetli hücumlara uğrayan manişeizmin metinleri arasında başta manişeizmi kuran MANİ'nin Şabuhrakan adlı eseri olmak üzre sefer'ul-Esfer gibi kitaplar en önemlileridir.

İlk Abbâsî halifeleri akla kıymet verici, dolayısiyle, tolerans sahibi olduklarından bazı tarihlerin Kadsiye muharebesini mubalâğa ile bu muharebede İran Medeniyetinin yıkıldığını ve eserlerinin mahvedildiğini ileri sürmelerine karşılık İbn Nedim'in Fihristi, İbn Kıftî'nin felsefe tarihi ve diğer bazı eserler vasıtasıyla birçok Mani müelleflerinin kitaplarından veya tercümelerinden haberdar olmaktayız. Ve bilâkis ilk Abbâsî halifeleri ve meselâ Mansur, Mütevekkil, Me'mun , Harun Reşid'ler tercüme faaliyetlerinde bulunan Yahudi, Nastûrî, Mani âlemlerini himaye etmişler, onları Dar'ul-Hikme'lere tayin etmişler hatta saraylarına kâtip almışlardır. Mani'lerin eserleri ekseriyetle minyatürlü ve resimlidir ve söylentiye göre ilk büyük minyatür üstadı Mani'nin kendisidir. İslâm minyatürcüleri de onu üstad tanımış ve eserlerde minyatür yapma bir gelenek halini almıştır.

Bu sebeple de Abbâsîler devrinde bu minyatürlere rastlamak pek mümkündür. Bunlar hakkında Cahiz'in kitab'ul-hayvan'ı bize yeter bilgi vermektedir. Fakat yine Cahiz'dir ki bunlara ilk defa karşı koymuştur ve "Redd'üz-Zinadıka" diye ayrıca bir kitap yazmıştır.

Hint etkisi de Abbasîler zamanında başlamış ve özellikle Gazneliler zamanında genişlemiştir. Sultan Mes'ud'un Hind'i zaptından sonra da birçok Hint eserleri islâm dünyasına girmiş ve birçoklarından da tercümeler yapılmıştır.

Başlangıçta Hint-İran etkileri daha kuvvetli olmakla beraber zamanla Yunan kaynakları ön plâna geçmiştir. Bunun da sebebi ilmî olmaktan ziyade dînîdir. Zira Hint etkileri manişeistler vasıtasıyla gelmiştir. Manişeizm ise şeytan ve rahman, iyilik ve kötülük tanrısı diye iki tanrı kabullenen bir dindir. İşte bu ikicilik İslâmiyetin tekçiliğine taban tabana zıt olduğundan ne de olsa birlikçi olan (vandaniyetçi) Yahudilik ve Hırıstiyanlık ve bunların getirdiği felsefe İslâm dünyasında manişeist felsefe kadar tehlikeli sayılmamış, bütün hücumlar manişeizm üzerine toplanmıştır. Nitekim İslâm dünyası parçalanma tehlikesi karşısında kaldı ve doğan birçok mezheplerle bir hayli sarsıldı. Bu sebeple Abbâsîler fikir kapılarını Hint yoluna kapadılar ve Yunan yolunu açtılar. Dolayısıyle de İslâm felsefesi eski Yunan felsefesinden daha çok etkilendi ve bu etki altında gelişti.

İşte ilim ve felsefenin pek ilerlediği bir sırada bir taraftan şiî-sünnî gibi siyasî, diğer taraftan da daha ağır basmak üzere Kelâm ve Felsefe

münakaşası gibi ilmî sebeplerle imparatorluk çökmeye başladı. İmparatorluk topraklarında Afrika'da Aglebîler, Mısır'da Tolunoğulları ve Fatimîler, Surye ve Mezopotamya'da Hemedânî, doğuda Tahirî'ler ve Sâmânî'ler gibi küçük devletler, emirlikler meydana geldi. Tahirî'ler ve Sâmânî'lerin yerine de yavaş yavaş Türkler geçti.

10-11. Yüzyıllar arasında Hemedânî'lerin başşehri olan Halep, Fatımî'ler tarafından kurulan Kahire Kültürde Bağdat'ı pek geride bırakmış, doğuda da Gazneli Mahmud'un sarayı yukarda açıklandığı gibi önemli bir edebiyat ve bilim merkezi olmuştur.

Küçük devletlerin meydana çıkışları sıralarında müslüman medreseleri kurulmağa başladı ise de bunlar eski ilimleri tekrardan başka birşey yapamadılar. Yeni görüşler ve eserler meydana getiremediler. İşte Hâricîlik gibi, sünni-şii, kelâm-felsefe kavgaları, kurulan medreselerin de yeni bir ruh yaratmaması gibi sebeplerle içten çöken İslâmiyet, Osmanlı Türk'leri tarafından son Abbâsî Halifesinden mukaddes emanetlerin alınmasıyla hilâfet davasını da sona erdirmiş oldu. Bu arada Endülüs filozofları ile felsefe ön plâna geçti. İbn Rüşt ile de felsefe ve tasavvuf birleşti.

Abbâsîler tarafından yönelinen Yunan'ın Araplar üzerine etkisi özellikle matematik, tabiî ilimler ve felsefe alanlarında olmuştur. Felsefe alanında Plutarch, Porphyr, Aristo ve diğerlerinden haberdar olan doğuda Sokrat'tan önceki felsefe ve filozoflar hakkındaki bilgide gerçek sahiplerine ait olmayan sahte yazma eserler, esas rol oynamıştır.

Bu arada yeni Eflâtuncu etkiye de kısaca işaret etmek yerinde olur.

Yeni Eflâtuncu Etki [1]:

Süryânîler ve Araplar Yunan felsefesiyle Aristo'nun Eflâtuncu görüşle şerh edildiği ve Eflâtun felsefesinin de geçerlikte olduğu bir zamanda temasa geldiler. Harran'lılarla bazı İslâm fırkalarında plâtonik (Eflâtuncu) veya Pythagorien-Platonic fikirler çok defa Stoic veya Yeni Eflâtuncu görüşlerle karıştırılmış olarak okutulmaktaydı. Onları en ziyade çeken şey puta tapıcılar tarafından öldürülen Sokrat olmuş ve Sokrat düşüncesinin remzi olup Delf mâbedi üzerinde yazılı bulunan (Nefsini bil) sözü yeni Eflâtuncu bir kılıkla Araplara geçmiştir. Bu söz (nefsini bilen rabbını bilir) şeklinde Hz. Ali'ye nisbet edilerek bütün mutasavvıflara âlem olmuştur.

1- Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser.

Tıb alanında ve özellikle halifelerin saraylarında Aristo'nun eserleri, bunlardan da özellikle, mantık ve tabiat ilimlerine ait olanları ön plâna geçti. Onlara göre Aristo'nun orijinalitesini sağlayan tek şey mantıktır. O, diğer ilimlerde kendinden önceki filozflara uymaktadır. Dolayısıyle Sâbiî ve Hıristiyan tercümelerle bunlara bağlı olan kültür çevreleri ahlâk, siyaset ve metafizik bakımından Aristo'dan önceki filozoflara yönelmişler, fakat onları da doğudaki büyük otoritelere bağlamışlardır. Arapların Sokrat'a ait diye ileri sürdükleri eserler, içerisinde, Sokrat'ın adının geçtiği Eflâtun'a ait eserlerdir. Eflâtun'dan da tercümeleri yapılanlar Sokrât'ın müdafaası, Krito, Phedrus, sofistler, Devlet, Phaidon, Timaus, Kanunlar gibi eserleridir.

Eflâtun'un nefsin ruhâni bir cevher olduğu ve bakası, kısaca, küllî nefsi, âlemin hudûsu (sonradan yaratılması) gibi fikirleri Aristo'nun ruha pek az yer veren psikolojik ve ahlâkî görüşü, kısaca, cüz'î nefsi ile âlemin kıdemi fikirlerinden İslâm akîdelerine daha mülâyim gelmiş ve Islâm âleminde Eflâtun, başlangıçta ön plâna geçmiş ve 9 ve 10. yüzyıllarda İslâm Kelâmcıları Aristo'yu bu fikirlerinden dolayı reddetmişlerdir. Fakat daha sonra İslâm âleminde de kıdem teorisinin büyük önem verdiği cüz'î nefs, küllî nefse galebe etti ve Aristo Eflâtun'un yerine geçti.

Kitab'ut-Tuffaha[1] : Aristo, İslâm'da ilk zamanlarda anlaşılmış değildi. Bazan Kendisine ait eserler onun sayılmıyor bazan da onun yeni Eflâtuncu görüşle şerh edilen eserleri başkalarına atfediliyordu. Meselâ, bir yandan Aristo'nun (F'il-Âlem) adlı eseri onun sayılmazken diğer taraftan yeni Eflâtuncu veya Fisagurcu plâtonizm veya muahhar Syncritique görüşleri ihtiva eden eserler ona mal ediliyordu. Aristo'nun bu tuffaha adlı kitabında Eflâtun'un phaidon'unda olduğu gibi varlık, nefsin ölmezliği meselesi üzerinde durulmaktadır.

Aristo'nun teolojisi[2] : Kitab'ur-Rububiyye denen ve Aristo'ya nisbet edilen kitap, daha önce de işaret edildiği gibi, aslında Plotin'in Ennead'-larının 4, 5, 6. babları ile Eflâtun'un devlet ve Aristo'nun metafiziğinden mürekkeptir. Konusu yeni platuncu sisteme göre dört sebep nazariyesidir. On kısma ayrılan bu kitapta bilgiyi, Aristo'nun mantık kaidelerine bağlanmaksızın entüitif bir düşünce ile elde eden ve en yüksek hakikatın düşünerek değil de vecd halinde yaşanarak elde edileceğini ileri süren Eflâtun ideal insan olarak gösterilir. Bu kitabın da mihverini nefs ve nefs bilgisi teşkil eder. En doğru bilgi nefsin bilgisi, yani nefsin mahiyetinin ve eserlerinin bilgisidir. Başka bir deyişle, insanın kendisini bilmesidir. Böyle bir bilgi en yüksek hikmettir ve bu hikmete sahip insan da diğer

1,2- Ayrıca bk. Abu Peyde, ayni eser.

insanlara üstün ve hâkimdir. Kâinatın merkezini teşkil eden bu nefsin üstü Allah ve akıl, altı da tabiat ve maddedir. Nefsin hayatı ve âlemdeki değişiklikler şu üç tavırda cereyan eder:

a) Nefs Allah'tan gelir,

b) Aklın aracılığı ile maddeye geçer ve cisimle karışır.

c), Ve en sonra tekrar geldiği asla döner.

Bu durumda madde, tabiat, ihsas ve tasavvur gibi şeyler mahiyetlerini kaybedeceklerinden her şey ancak akılla kaim olabilecek ve her şey akılda BİR olabilecektir. Nefs de Allah'tan geldiği için o da akıldır. Ancak cisimle karıştığı müddetçe aklî ve nûrânî bir hayatı sağlayacak yıldızlar âlemine iştiyak duyan kuvve halinde bir akıldır: Araplara göre Aristo (ki aslıda Plotin'in görüşüdür) şöyle diyor: "Nefsimle baş başa kaldığım zaman bedenimden ayrılarak saf bir cevher halinde zâtıma girer, bütün şeylerden sıyrılır o anda ilim, âlim, ma'lûm hep ben olurum." İşte ilk İslâm Meşşâî filozoflarının anladıkları Aristo budur.

Kısaca, İslâm filozofları yeni Eflâtuncu şerhler ve eserlerle tanıdıkları Aristo'yu Eflâtun'un yerine geçirince Aristo'nun Felsefî cephesini Eflâtun'un kanun ve Devlet adlı kitaplarındaki siyaset cephesi ile tanımladılar. Bunun yanında Aristo'nun ilk İslâm izleyicileri felsefelerini diyalektik yoluyla savundular ve birtek hakikate ulaşma yolunda insicamlı bir felsefe sistemine bağlanma zorunda kaldıklarından helenistik devir filozoflarının bıraktıkları örneğe göre Aristo ile Eflâtun'u birleştirmeğe çalıştılar. Bunun da yanında ve en önemlisi olmak üzre İslâm akîdeleriyle felsefî görüşlerini bağdaştırmağa, hatta daha sonradan, felsefîleştirmeğe büyük gayretler harcadılar ki bu yolda ilk merhale İslâmın bünyesinde kurulmakta olan kelâm sistemleri oldu.

İSLÂMDA İLİMLERİN DOĞUŞU[1]

Kur'andan doğan ve ona dayanan islâmî ilimler nakle ve akla ait olmaları bakımından ikiye ayrılır: 1- Nakle ait ilimler (fıkıh, tefsir hadis), 2- Akla ait ilimler (felsefe, hikmet, tabiiyat).

Üçüncü bir grup ilimler de vardır ki bunlar hem nakle hem akla dayanırlar (kelâm ve tasavvuf gibi).

İslâmî ilimler tarihî gelişme bakımından da ikiye ayrılır: Ulûmu-Arabiyye (Arap diliyle deyimlendiklerinden ve ilk asırlar İslâm âlimleri-

1- Bu konuda geniş bilgi için bk. Ord. Prof. H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi. Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser.

nin gayretleriyle meydana geldiklerinden dolayı): Sarf, nahv, lûgat, coğrafya, tarih v.s.

Ulûm-u gayr-ı-Arabiyye veya Ulum-u dahîle (sonradan müslüman olanların veya olmayanların tercümeleri ile yabancı medeniyetlerden İslâma sokulan ilimlerdir.): Hikmet, Felsefe, astronomi, tâlim, (matematik) gibi ki buna bazan tarih ve coğrafya da girer.

İslâmî ilimler ilk önce El Fıkh'ul-Ekber (Büyük ilim) adı altında bütün ilimlere şâmil bir ilim olarak başlamış sonradan kollara ayrılmıştır.

Başlangıçta bir Arap ve Berberî medeniyeti olan İslâm medeniyeti sonradan, İran'ın zaptiyle Arap–İran medeniyeti haline gelmiş ve daha sonra Hint'liler ve Türk'lerin katılmasiyle de Enternasyonâl bir medeniyet olmuş ve özellikle 5. yüzyıldan sonra bu medeniyette İranlı'ların ve Türklerin büyük rolleri görülmüştür.

Yukardaki sınıflama sonucu olarak islâmî ilimlerin kaynakları da ikidir:

1- Yerli Kaynaklar,

2- Yabancı Kaynaklar.

Yerli kaynaklar : Bunlar da üçtür: 1- Beyt'ul–Hikme'ler: Bunlar akademi mahiyetinde olup ilimle meşgûl olmuşlardır. İmparatorluğun büyük şehirlerinde olmak üzre oniki kadar önemli Beyt-ül–Hikme kurulmuştur. Bunlar Ca'fer zamanında Bağdat'ta başlamış ve Harun Reşit zamanında gelişmiştir. 2- *Camiler :* Bunlar dinî temele dayanan halk Üniversiteleridir. Bunlar da ondört tane kadardır. Bunlarda asıl İslâm ilmi olan tefsir, hadis, fıkh, usul-u fıkh, kelâm, akaîd v.s. okutulmaktaydı. 3- Medreseler: Bunlar gerçek s«nnî İslâm Üniversiteleridir. Medreseler, şiîlik propogandasına karşı sünnî doktrinini savunma ihtiyacıyla doğmuştur.İlk medrese Melik Şahın emriyle Selçukî veziri Nizam'-ül-Mülk tarafından Bağdat'ta kurulmuştu. Medreseler Irak, Mısır, Şam medreseleri olmak üzere de üçe ayrılır.

Medreseleri de bîmâristanlar ve nazarî tıb medreseleri takip etmiştir.

Yabancı Kaynaklar : Bunlar da yukarda işaret edildiği gibi Emevîler zamanında başlayıp, Abbasîler zamanında gelişen ilim merkezlerindeki tercüme faaliyetleriyle bu faaliyetlerin Yunan kültürüne getirdiği Atina, İskenderiye, Antalya, Urfa, Harran, Bağdat kanalı ile Gnostik faaliyetinin etkisi altında başlıyan ve İran Hint kültürünü getirdiği İran-Hint kanalıdır.

Nakle ait İlimler:

Tefsir: Taberî, Zimahşerî, Kadı Beyzarî, Fahreddin Râzî kaynaklardır.

Zimahşerî, mutezile yolundan gider. Bazı filozoflar yolunda olmakla beraber kelâmcılarla da uzlaşmıştır.

Hadîs: İbn Abbas ve Hz. Ayşe ilk muhaddislerden olmakla beraber hadîsin temelleri sahiheyn denen Buharî ve Müslim'le başlar. Sonradan da Usul-u Hadîs ortaya konmuştur. Nesefî'nin "El-Menar" adlı kitabı ile İbn Ferişteh'in Usul'ü bu alanda önemli eserlerdir.

Fıkh: Fkh, İslâm Hukuku, ilâhî hukuktur. Prensipleri bakımından müslüman olan ve olmayanlara göre ikiye ayrılır. Müslüman olmayanlardan alınan cizye, haraç ve ganimetin beşte biri gibi vergilerle müslümanlara ait olan hükümler ayrı ayrı işlenmiş ve bunlar yavaş yavaş doktrinler şeklini almıştır. Bu şekli alınca, yani nazarîleşince de hukuk felsefesi haline girmiştir. Hukukun esası dörttür: Kitap, sünnet, icma' kıyas.

Kitap: Kur'anda açıkça belirtilen dînî hükümlerdir.

Sünnet: Peygamberin sözleri ve hareketleridir.

İcma': Halkın bir meseledeki müşterek kanaatlarıdır.

Kıyas: Bir meselede ihtilâf zuhurunda filozof veya hukukçu diyebileceğimiz kimselerin kanaatları arasında bir mukayese yapmaktır. Bu esasları ihtiva eden Hukuk doktrinleri de dörttir:

1- İmâm-ı Azam,

2- İmâm-ı Mâlik

3- İmâm-ı Şâfiî

4- İmâm-ı Hambel'in doktrinleri.

Bunlardan sonra fakihler ve müctehitler devresi açılmış ve sonradan da içtihad kapısı kapanmıştır.

Kelâm: Kelâm (Teoloji) felsefesi prensiplere dayanarak dînî esasların ıspatı ilmîdir. Metodu ıspat ve diyalektiktir. Konusu da zât, sıfât, mebde, kader, nübüvvet v.s. gibi meselelerdir. Fakat, bu meselelerin ıspatında kelâm yalnız nakilden ibaret kalmamış aklın delillerine de başvurmağa mecbur olup felsefîleşmiş ve felsefenin mantık, metafizik, tabiat felsefesi gibi dalları kelâmda büyük rol oynamış, bu deliller sayesinde kelâm gelişmiş ve çeşitli kollara ayrılmıştır. Önce Mu'tezile ve sonra Eş'ariler, daha sonra da Maturîdîler kelâmda yeni yeni meseleler ortaya atmışlardır.

İşte yukarıdaki sebeplerden dolayı kelâm, Fahreddin Râzî'den sonra tamamen felsefîleşmiş, daha sonra Seyyid Şerif Curcânî ve Saâdettin Teftazânî'den sonra da yani, müteahhırîn devrinde de felsefenin bir kolu haline gelmiştir. Kelâm kitaplarında birinci bahsi mantık, ikinci bahsi kelâm'ın ana prensipleri, üçüncü bahsi felsefenin metafizik ıspatları almış, bu suretle de kelâm felsefeye çok yardım etmiştir.

Selefiye yolunda yürüyen kelâm Abbâsîler devrinde Nâsıh, Mensuh, meselelerini incelerken dış etkiler altında bir takım ceryanlar doğmuştur. Bu ceryanlardan birincisi Emevîler zamanında meydana çıkan ve alevî aleyhtarı olup ve Ehl-i Kıble denen Mürcie'dir. Diğer taraftan da buna karşılık mutlak irade, mutlak cebir taraftarı olanlar vardır. Bu son iki ceryan iki felsefî istikamet olarak ayrılmıştır. Burada hareket noktası insanın hareketlerinde sorumlu olup olmaması meselesidir ki birincisi insanda hürriyeti gerektirir. Eğer insanlarda hürriyet yoksa hareketlerinden fiilerinden mes'ul olamazlar. Fiillerin yaratılmasında üç görüş vardır:

1- İstitâa Kabl'el-fiil: fiilden önce muktedir olmak.

2- İstitâa bad'el-fiil: fiilden sonra muktedir olmak.

3- İstitâa maâl-fiil: fiil ile birlikte muktedir olmak.

Birinci görüşe göre kul fiilinin hâlıkıdır. Amel iymandan cüzdür, insan hürdür, fakat bütün fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Amel iymandan cüzdür ve kul fiilinin yaratıcısıdır şeklindeki iki esaslı prensibi ihtiva eden bu doktrinin ikinci prensibine i'tizal prensibi ve bu ceryana da mu'tezile denir. Bu ceryanın başında Vâsıl b. Atâ vardır.

İkinci görüş bunun tam zıddıdır, yani insan fiilinin yaratıcısı değildir. Fiili yaptıran Allah'ın takdiridir (Cebriye). İşte bu sûretle kaderiye ve cebriye diye iki cereyan doğdu ki kaderiye sonradan mu'tezile şeklini aldı. Kadere, yani kudret ve iradeye inananlar hürriyetçidirler. Bunların karşısında da insan hürriyetini kabul etmiyenler vardır. İşte bu ilk ceryanlar daha sonra yabancı ilimlerin etkisiyle filozofik ceryanlar haline geldiler.

Bu münakaşalardan İslâm'da ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at diye iki görüş ortaya çıktı. Ehl-i sünnet İslâm'ın ana doktrinine bağlı olanlardır ki bunların başında Fıkh-ı Ekber kitabı ile İmam-ı Azam gelir. Ehl-i Bid'at ta ehl-i sünnetten ayrılıp din ile felsefeyi uzlaştırmağa çalışanlardır. Fakat sonradan bu doktrinin metodları ve delilleri ehl-i sünnet tarafından benimsenmiştir.

Bu sebple de bid'at, bid'at-ı müstahsene ve makbuhe diye ikiye ayrıldı ve bid'at-ı müstahsene genel olarak kabûl edildi. İşte bütün bu gelişmede yukarda işaret ettiğimiz gibi tercüme kanaliyle gelen felsefî fikirler birinci derecede rol oynamış, sonradan asıl filozoflarla asıl kelâmcılar ayrılmış, fakat Fahrettin Razî ile felsefe ve kelâm tekrar birleşmiş ve bu ikisi arasında sıkı münasebeti sağlamak için de tekrar Yunan felsefesine dönülmüştür. Yunan filozoflarından Democrite, Zenon, Epicure v.s. nin etkisiyle İslâm âlemine özellikle atomculuk girmiş oldu ve kelâmcılardan Ab'ul-Huzeyl ile İbrahim Nazzam üzerinde büyük etkiler yaptı.

İslâm âlemine giren atomculuk önce Mutezilede sonra Eş'arilerde ve hatta son Eş'arilerde Aristo Felsefesine karşı koymak için bir silâh olarak kullanılmıştır. Kelâmcılar Allah'ın ıspatı, kâinatın yaratılış ve mahvoluşu gibi meselelerde delillerini hep atomculuktan almışlardır. Bazı kelâmcılar da hakikat meselesi üzerinde atomculukla birlikte şüpheciliği de kullanarak aklı yıkıp onun yerine iymanı geçirmeğe çalıştılar ki burada özellikle Gazâlî zikre değer. Kısaca, görülüyor ki felsefe kelâmda, hiç değilse, bir tenkit aleti rolünü oynamıştır.

Akla ait ilimler:

Akla ait ilimler yukarda da işaret edilziği gibi tercümeler kanaliyle biri Yunan'dan diğeri de Cundi mektebi vasıtasiyle İran ve Hint'ten gelen ilimlerdir. Fakat bu ilimlerin yardımı ile İslâm medeniyetinin içinden de bazı ilimler çıkmıştır. Meselâ, İslâmda hayatî önem bakımından, tıb ilmi, astroloji ve kimya daha Emevî hükümdarı Halid b. Yezid zamanında başlar ve kimya Cabir b. Hayyan'da gerçek şahsiyetini bulur. Matematik, Benî Musa ailesine mahsus gibidir. Tabiiyat Ebu Bekir Zekeriyya'da görülür ve İbn Sînâ'da kemâline ulaşır. Ahlâk Nasiruddin Tûsî'de musikî Farabî'de en yüksek derecesindedir. Şecere ve Ensâb ilmiyle başlayan tarih Taberî, Mes'udî ve İbn Haldûn'la zirvesine varmıştır. İbn Haldûn felsefî tarihin, Mes'udî coğrafî tarihin, taberî kronolojik ve tasvirî tarihin, Semanî şecereler tarihinin mümessilidirler. Coğrafyada Ebu Fidalar'ın İdrisîler'in "kitab-ul Memalik v'al Mesalik"iyle İbn Havkal'ın "Mu'cemul-Buldân"iyle Yakût'ul-Hamavî'nin adları bilhassa zikre değer.

Hint'ten gelen hesap daha olgun şekliyle Mehmed b. Hârezmî tarafından kurulmuş, fizik Ebu Bekir Râzî ile başlamış ve özellikle İbn'ül-Heysem ile gelişmiştir. Eskiden beri mevcut olan hendese Yunan'dan gelen şekliyle Nasıruddin Tûsî'de gelişmiş, trigonometri (müsellesat)

de özellikle Ebu Mahmud el-Hocendî ve Eb'ul-Vefa ile kurulmuştur.

Gayesinde bir metafizik sistem olan tasavvuf sırf din psikolojisi olmak bakımından rivayetler halinde Bilâl-i Habeşî de başlamış rivayetlerin tesbiti halinde de Hasan Basrî'den geçerek Güneyd-i Bağdadî, Bâyazid-i Bistamî, Hallac-ı Mansur, Harrâz v.s. gibi büyük sufîlerin elinde işlenmiştir. Hâris Muhasibî dînî psikolojik hallerin incelenmesi işini son derecesine götürmüştür. Onun eserleri bu gün bile sırf psikolojisi bakımından pek kıymetlidir ki bu yolda Kitab'ul-Reaya ve kitab-ul Vesâya'sını sayabiliriz. Sonradan daha genelleştirilmiş olan bu eserlerden Hocvîrî'nin Keşf'ül Mahcub'unu, Şehabettin Sühreverdi'nin Avarif'-ul-Maarif'ini, Seyyid Şerif'in Tarifât'ını sayabilirirz ki bunlar artık psikolojik lûgatlar mahiyetindedir.

Bunların yanında âlimler ve filozoflar dışardan ve özellikle Yunandan gelen Somut, Soyut kavramlara ve bilhassa ikincilere karşılık bulmak için arap dilini geliştirmişler ve her alanda bir çok terimler ve lûgatlar meydana getirmişlerdir. İslâm'ın düşünce dili olan arapçanın gelişmesinde Arap olmayanların rolleri daha büyük olmuştur. Arapça özellikle 9-13. asırlarda Yunan ve Lâtin dilleri karşısında humanist bir dil olarak rol oynamıştır. Lâtince ise 17. asra kadar devamla gelişmiştir. Bazı müsteşriklere göre arap düşünce dili Yunan ve Lâtin'ceden üstündür.

Önce Ab'ul -Alâ-al-Maarrî ve Abdullah b. Mukaffa Kur'ana nazire yapmağa kalktılar. Sonra Gundişapur medresesinin arap nesri üzerinde tesiri oldu. Fîruz Âbâdî arap dillerini bir araya topladı ve okyanus adlı kamusunu yazdı. Âlimler tıb alanında bazı Yunanca kelimeleri benimsediler, Cahiz Kitab'ul-Hayvan'ında arapçaya felsefî bir ifade verdi. Fakat felsefe alanında İbn Sina'dadır ki kevn (Oluş) kelimesi ile başlamak üzre felsefe lûgatı teşekkül etti. Gazalî ile de arap dili tam bir düşünce dili oldu.

Bu İslâmî olan ilimlerin bir kısmı felsefeyle içiçe girmiş ve yürümüş, bir kısmı da felsefeyle ilgilenmekten uzaklaşamamıştır. Nitekim tabiat ilimleri felsefe alanına girmiştir. Burada özellikle şu üç çeşit ilme temas etmek zorundayız a) Matematik ilimler, b) Tabiî ilimler, c) Tıbbî ilimler.

Matematik İlimler [1]:

İslâmda matematik alanındaki çalışmalar Fisagur'dan alınmış ve burada Yunan ve Hint esasları birbirine karıştırılmış olmakla beraber her

1- Ömer Ferruh, Abkariyyet'ul-Arab f'il-İslâm v'al-Falsafa, S: 43-56, Beyrut, 1952. Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser.

şey Neo-Pythogorrien (yeni Fisagurculuk) görüşten alınmıştır. Her şeyin kendisinden çıkmış olması dolayısıyle Allâh (Vahid'ül-Ekber) sayılmıştır. Fakat kendisi aded olmayıp adedin yaratıcısıdır. Adetler içinde de 4 sayısı (dört unsura delâlet ettiği cihetle) filozoflarca pek önemli sayılmış ve fikirler dört cümle ile yazılmağa ve risaleler de dört kısma ayrılmağa başlanmıştır.

Emevî ve özellikle Abbasî saraylarındaki müneccimler ellerine geçirdikleri doğu metodlariyle matematikten astronomiye, oradan da astrolojiye kaydılar. Müneccimler için biri felekler diğeri arz olmak üzre iki âlem mevcuttu ki bu görüş Allah ve âlem veya hayat ve ahiret anti tezini ileri süren din görüşüne aykırıydı. İşte esası Ptoleme sistemine dayanan bu semavî varlıklarla dünyadaki varlıklar arasında mevcut münasebet üzerindeki görüşler rasyonel bir astronomiyi veya fantastik bir astrolojiyi meydana çıkardı. Bu görüşe göre bu dünya, içindeki canlılarla beraber, ulvî nuru aksettiren bir ayna, felekler arasındaki ezelî nizâmın bir in'ikası (yansıması), semavî kuvvetlerin bir mahsulü sayıldı. Dolayısıyle yıldız ve feleklerin akıllarına tahayyül ve irade isnad edilip bunlar ilâhî takdirin temsilcileri olarak görüldü. Buna dayanarak yıldızların fiillerinde hayır ve şer aradılar ve dünyadaki işlere bunlardaki olayların etki ettiklerini sanarak dünyadaki işler hakkında kehanette bulunmağa başladılar. Meşşaî görüşünü kabûl edenlere göre de semavî varlıklar irade ve tahayyülden arî ve hislere taalluku olmayan mü fekkire sahibi akıllardan ibaretti. Dolayısıyle cüz'i olaylara değil, genel heyetiyle iyi olan şeylere etki edebiliyorlardı.

Tabii İlimler [1]:

Müslümanlar yaratılmış olan tabiat olaylarının ve onun yaratıcısının hikmetine ulaşmak gayesiyle tabiat ilimlerine de el attılar ve tabiat olaylarının tümel nefsin bir feyzi olduğuna kanaat getirdiler. Bu sebeple kimyaya ait tecrübeler yapıldı. Tılsımlı şeylerin, müziğin v.s.'nin insan ve hayvan hisleri üzerindeki etkileri arandı. Fizyonomiden ruhî istihraçlarda bulunuldu. Uyku ve rüyaların, daha da ileri gidilerek kehanet, nübüvvet gibi şeylerin açıklanmasına gayret edildi. Bu tabiat araştırmasında insan bütün kâinatın bir özeti, mikrokozmoz (küçük âlem) sayıldı ve araştırmanın mihverini teşkil etti ve farzedildi ki insanın hakikatı nefstir. Bu sefer de nefsin kuvvetleri ve bunların kalb ve dimağdaki merkezleri üzerinde duruldu ve bu tikel nefsin tümel nefse ilgisi ve gelecekte ahirette bekası ve fenası incelendi. Bu noktada da bazı-

1- Ömer Ferruh, ayni eser, S: 57–90. Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser.

ları Galen'in görüşüne bazıları da Apollyonios'a ait olan tabiat sırları teorisine uyarak dışa ait beş duygunun içe ait olan beş duygunun karşılığı olduğu kabûl edildi.

Nihayet tabiat ve ondaki olaylar üzerinde çeşitli yönlerden ve çeşitli fikirlerde bulunan müslümanlar Aristo'nun hem âlemin hem de ezelden beri harekette olan bir maddenin kıdemi görüşünü ve bu görüşün astronomi ile uygunluğunu kabûllendiler. Feleklerin hareketinin kıdeminden tabiattaki değişikliklerin, dolayısiyle insan neslinin de kadîm olduğu ve sürekli bir devre içinde bulunduğu sonucuna vardılar ki bu, her şey gibi, insanların fikirlerinin de yeni bir şey getirmeyip boyuna tekerrür ettiği inancını doğurdu. Bundan da maksat ilmin tabiî seyri olan tekâmül yolunun üstüne çıkmak ve her şeyi önceden kesip atmaktı.

Tıb İlmi [1]:

Tıb, hayatî önemi bakımından Müslüman saraylarında ön plânda yer almıştı. Fakat bunda da insan, mihveri teşkil ettiğinden mantık, matematik ve tabiî ilimlerin verileri, dolayısiyle, bu ilme etkide bulunmuş ve amprik bir mahiyette olan ve sihrî formüllerle işini gören ilk tıb ilmi 9. Yüzyılda bedenin mizaçlarını ve bunun üzerine etki yapan gıdaların ve yıldızların hassa ve vasıflarının bilinmesi gerektiği düşüncesi ile felsefî bilgiye bağlanmak istenmişti. Binaenaleyh, bir doktor hem mantıkçı hem matematikçi, hem kimyacı hem de müneccim olmak zorundaydı. Zira doktorun tedavi edeceği insan, bir cümle ile özetliyecek olursak, düşüncesi ve fiilinde gerçek mantığa, yani kıyasa bağlanmak zorunda olduğu gibi tabiatıyle onu tedavi edecek doktorun da kıyasa bağlanması gerekiyordu. Vâsık'ın sarayında "tıbbın esasları tecrübe veya rasyonel bilgide midir, yoksa mantıkî kıyas yoluyla matematik ve tabiî ilmin prensiplerinde midir meselesi bir fıkh ve kelâm meselesi gibi münakaşa ediliyordu.

Kısaca, Ôklid, Ptoleme, Hipocrat, Galen'in kitaplarıyla Aristo'nun meteoroloji, F'il-Âlem, kitab-ul-Hayvan, Kitab-ün-Nefs v.s. kitapları ve birçok da yeni Eflâtuncu kitaplar esas tutularak ve bunlara bilhassa Pitagorien-Plâtonic, Stoic ve daha sonraki astronomların ve kimya âlimlerinin de fikirleri katılarak yaratıcıyı, Allah'ı, yarattığı eserlerle bulmağa ve ona bu yoldan ulaşmağa çalışıldı. Bu popüler felsefe Harranlı Sâbiîlerin aracılığıyle de şîîler ve diğer bazı fırkalar arasında yayıldı.

İşte bu sûretle İslâmda felsefe alanında bir taraftan yeni Eflâtun'cu kanalıyla gelen ve Aristo ve Eflâtun'un bir terkibine dayanan İslâm

1- Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser.

Meşşâi felsefesi ve bunun arkasından da gerek doğrudan doğruya gerekse İbn. Sînâ'nın son eserleriyle başlayıp Meşşâî felsefesiyle tasavvuf felsefesi arasında yer alan İslâm İşrakî felsefesi gelişirken diğer taraftan bir tabiat felsefesi meydana gelmiştir.

(İSLÂM FELSEFESİ)[1]

İslâm felsefesi, İslâm medeniyetinin düşünce sistemidir dolayısiyle de diğer felsefelerin genel karekterlerinden ayrı bir karekter taşır[2]. Meselâ Eflâtun'un İdesi ile, Aristo'nun Formu ile, Oklides'in Hendesî şekilleri ile, Pythagoras'ın İdeal Adetleri ile, Parmenides'in Değişmez kâinat Nizamı ile, Yunan düşüncesinin hâkim karakteri şekildir, formdur; İdeal formdur. Garp düşüncesinin hâkim karekteri ise oluştur, tarihtir, gelişmedir. Daimî değişme ile yeni hallere doğru yönelme ve şekilden şekle geçmedir. Çeşitli manzaralar gösteren İslâm felsefesi ise bu manzaralarına rağmen hem şekil, hem oluş felsefesinden hâkim vasfı olan (Ân-ı dâim) görüşü ile ayrılır. En büyük ifadesini İbn'i Arabî'de bulan bu görüş varlıkta bütün değişmeler ve şekilleşmelerine rağmen değişmeyen aynı kalan vasfı araştırır.

İdeali, varlığın nizamına uymada gören Yunan âlemi ile ideali bilgiye göre âlemi idare etmekte gören Garp âleminde problemlerin başında akıl problemi bulunur. Akıl probleminde birleşen bu iki âlemden Yunan âlemi aklı soyut, Garp âlemi de somut telâkki etmekle bu noktada birbirlerinden ayrılmış görülürlerse de her ikisi esasta gerekli bir âlem tasavvuruna bağlılıkta yine birleşirler.

İdeali, kabûl ettiği mutlak varlık, Rabb'ül-Âlemîn gibi üstün bir prensip karşısında insanın durumunun tayini olan İslâm âleminde problemlerin başında ise hürriyet problemi gelir. İslâmda bütün problemlerin kaynağı olan bu problem garpta gerçekte ancak son yüzyılda ön plâna geçebilmiştir.

İslâm felsefî düşüncesi ana problem olarak öne koyduğu insan hürriyeti meselesini üstün bir prensip olarak kabûl ettiği Rabb'ül-Âlemin karşısında ele almak ve münakâşa etmekle temelde Kur'an hükümleine dayanmış bulunmaktadır. İslâm felsefesi, hatta Yunan'a dayanan kısımlarında bile[3] Kur'ana dayanmış olmakla beraber kelâm da tasavvuf

1- Ayrıca bk. Ord. Prof. H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi.

2- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, cilt: 2, s: 4 ve oradaki bibliyografya.

3- Bu konu için bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 2 ve oradaki bibliyografya.

da doğrudan doğruya Kur'anın aklîleştirilmeinden ibarettir. Özel karekterini kısaca açıkladığımız İslâm felsefesi genellikle üçe ayrılır.

1- Tabiat Felsefesi

2- Meşşâî Felsefesi

3- İşrak Felsefesi [1]

(TABİAT FELSEFESİ)

İslâm tabiat felsefesi yukarda da işaret edildiği gibi Sokrat tan önceki Yunan felsefesiyle Hint felsefesinin etkisi arasında Mu'tezile'ye ait fikirlerle ilim hareketlerinin birleşmesinden doğmuş, 9. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar sürmüş ve birçok âlimler tarafından Kelâma karşılık olarak felsefe diye adlandırılmıştır. Tabiat felsefesiyle uğraşanlar dörde ayrılır:

1- Tabiiyyun-Natüralistler,

2- Dhriyyun-materyalistler (Maddiyyûn).

3- Bâtınîler (Esoteriques),

4- İhvan'üs-Safâ=Safa kardeşleri (Ancyclopedistes). Hepsinde müşterek nokta tabiata önem vermek ve felsefeye tabiî ilimlerden geçmektir.

A-Natüralistler:

Natüralistlerin metodları tüme varım (endüksyon) istikra ve tecrübe (amprik metod) dir. Bunlara göre bilgi duyumlardan ibarettir. Ancak duyumların ötesinde de Allah ve Ruhu kabûl ederler. Bunlar ilkampristlerdir.

Bu mektebin temsilcisi meşhur tabip Ebu Bekr Zekeriya Râzî'dir.

EBU BEKR ZEKERİYA RÂZÎ (865-925) [2]:

Garpta, Alrazes veya Albubator diye anılır. 923 veya 932 de ölmüştür. Râzî simya ile uğraştığı kadar kimya ile de uğraşmış fizikte ışık kırılmasını bulmuştur. Filozoflarla da uzun münakaşalara girişmiş ve meselâ Tüme varım fikrini savunma ve diyalektiği tenkid yolunda

1- Bu konuda ayrıca bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe Ceryanları, Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 12, 1929

2- Bk. İzmirli İsmail Hakkı; Şeyh'ul-Atibba Abu Bekr Zekeriyya ar-Râzî; İstanbul, 1331. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 34-42. İbn Nedim; Fihrist, S: 415-416, Mısır, 1348.

El-Kindî'ye reddiye yazmış ve daha birçok filozoflara da hücum etmiştir. Fakat kendisi de birçokları, özellikle Farabî tarafından hücuma uğramıştır.

Kitab'ül-Mansur'u bir tıb ansiklopedisidir. Taksim'ül-İlel felsefî fikirlerini ihtiva eder. En meşhur kitabı 20 ciltlik El-Hâvî'sidir.

Râzi, matematik, tıb ve tabiî ilimler üzerinde hakkıyle yetişmiş ve mantıktaki tasım (kıyas) şekillerini de hakkiyle incelemiştir. Yunan, İran ve Hint düşüncesinin etkisi altında kalmış, Aristo'ya hücum etmiş, sonuç çıkarma metodu yerine tüme varım metodunu koymuştur. Ona göre tecrübe akıl yürütme (İstidlâl) den üstündür. Yani akıl tecrübeden çıkar. Sistemi, fizikten metafiziğe yükselmektir. Her şeyden önce bir tabip olan Râzî beden ve nefs münasebetleri üzerinde durdu. O bedenle nefs arasındaki münasebetleri nefsin tayin ettiğini, nefsin hallerinin de fizyonominin tetkikiyle anlaşılabileceğini söylemiş ve bu suretle ruhî bir tıb sistemi kurmuştur. Nefsi, bedenden önce görmüş, cismin mizacını da nefsin huylarına bağlamıştır.

Aristo ve Galen'e dayanmakla beraber, Râzî, maddenin varlığı meselesine önem verdi ve çalışmalarını kimya üzerinde topladı. Aristo'nun aksine olarak hareketin cismin kendisinde bulunduğunu yani, cismin hareket prensibini ihtiva ettiğini, hareketin cisme dışardan gelmediğini iddia etti ki bu görüş modern ilimdeki dünyayı hazırlamıştır.

Felsefesi:

Râzî'nin felsefesi Anaxagoras, Ampedokles, Mani'nin görüşlerine, bir taraftan da yeni Eflâtun'culukla Sâbiîliğe dayanır ve temelinde, beş prensip bulunur. Allah, tümel nefs, ilk heyulâ (madde), mutlak mekân, mutlak zaman (süre). Burada Râzî'nin özellikle mucusîliğin etkisi altında kaldığı görülür [1]. Zira mecusîlikte de dört prensip vardır: Işık (Hürmüz), karanlık (Ehrimen), boşluk (halâ), müddet.

Râzî'nin felsefesine temel yaptığı beş prensip âlemin varlığının zorunlu şartlarıdır. Ferdî algılar (idrakler) mutlak olarak maddeye delâlet eder. Çeşitli durumların birleşmesi de mekânı vücuda getirir. Maddenin değişik hallerini algılamakta, yani psikolojik hallerin değişmesi de zamanı meydana getirir. Canlı varlıklarda bir nefsin varlığı ve bu canlılardan bazılarının akıl sahibi olması da yarattığı her şeyi en güzel şekilde yaratan mutlak bir yaratıcıya zorunlu olarak delâlet eder. Bir taraftan beş prensibin kadîm olduğunu ileri süren Râzî diğer taraftan bir yara-

1- H. Z. Ülken ayni eser. S: 40.

tıcı kabûl etmekle bir yaratık silsilesi de meydana koyar. Ona göre ilk yaratık saf, basıt, ruhanî bir nurdur ki kendisinden basit ruhî cevherlerden ibaret olan nefslerin çıktığı bu nur ulvî âlem veya nuranî akıl veya Allah'ın nurunun nurudur. Bu nurun gölgesinde hayvanî nefsler yaratıldı. Bu basit ruhanî nur yaratılırken onunla birlikte ayni zamanda cisim, yani ilk mürekkep şekil de yaratıldı. Bunun da gölgesinden sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi dört tabiat meydana geldi ki bu dört tabiat ta gök ve yer cisimlerini meydana getirdi. Râzî'nin bu açıklamasına göre onca gök ve cisimleri aynı unsurlardan mürekkeptir ve dolayısiyle yer cisimleri gök cisimlerinin etkisi altındadır. Bu yaratılış silsilesinde sayılan şeyler ezelden beri vardır. Zira bunlardan önce bir zaman yoktur. Nasıl olsun ki Allah ezelden beri yaratıcıdır.

Din Görüşü:

Çağdaşı El-Kindî, felsefeyle dini uzlaştırmağa çalışırken, Razî, ne Aristo'ya ne Kelâmcılara yaklaştı.Ne kendi 5 prensibini kabûl etmiyen İslâmın tevhid görüşünü ne de kâinatın bir yaratıcısı olabileceğini kabûl etmeyen Dehriyyûn görüşünü kabûl etti. Brehmenliğin etkisi altında da dine karşı büyük bir tolerans gösterdi. Okadar ki İslâm topluluğu içinde ne kadar din varsa hepsini birleştirmek istedi.

Râzî bütün dinleri tenkit eder ve halkın dinleri kabûl edişini de bazı sebeplere bağlar. Meselâ, ona göre halk, dinleri taklit ile kabûl eder. Dindarlık taklitten veya otoriteden veya dış görünüşlerden veya alışkanlıktan ileri gelir.

Peygamberlik Görüşü [1]:

Kelâmcıların tersine, tenasuhu ve insanlarla yıldızlar arasında bir ilginin varlığını kabûl eden Razî, Peygamberlik konusunda da brehmenlere uyar. Ona göre Peygamberliğe lüzym yoktur.

Zira:

1- Akıl iyi ile kötünün, ilâhî sırrın bilinmesi için kâfîdir.

2- Halkı uyandırmak için aralarında bazı kimselerin üstün sayılmasında bir mana yoktur, zira akıl herkeste eşittir.

3- Peygamberler birbirlerini yalanlamışlardır. Müşterek noktaları yalnız Allah'tan bahsetmeleridir ki bu hususta da uygunluk göstermezler.

1- Bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 40-42.

İlmî tahsil üzerinde duran Razî bunu üç esasa irca eder:

1- İlmî tahsil bahis ve ısbat kaidelerine dayanır.

2- Akla dayanır.

3- İç güdülere dayanır.

Razî'nin doktrini tabiî din (Deisme) olmakla Dehriyyun'dan ayrılır ki bu görüş ondan önce Rojer Bacon gibi bazı filozoflarda görülür[1].

B- MATERYALİST'LER[2]:

Materyalistler âlemin ezelî olduğunu ve yaratılmamış bulunduğunu, daha açıkçası, âlemin maddenin üstünde bir mebdei bir yaratıcısı bulunamayacağını kabûl ve iddia edenlerdir. Bunlar maddiyyun, hissiyyun, (sansualist), mülhid, ateist, tenasuh ehli gibi çeşitli sûretle adlandırılmışlardır.

9. Yüzyılın bu tabiat filozofları kâinatın ilk mebdeinden veya sebebinden ziyade bizzat çeşitli ve birbirine zıd tabiat olayları ile ilgileniyorlar fakat yine o asrın yeni Eflâtun'cu Aristocu'ları ise mantıkî metafizik spekülâsyonlarla bütün varlığı üstün bir varlığa veya üstün faal bir prensibe bağlıyorlardı.

Alemin ezelî olup yaratılmamış olduğunu kabul eden Dehriyyuna göre yalnız duyular âlemi vardır, bunun üstünde görünmez bir âlem yoktur.

Materyalistlere ait eserlerin çoğu kaybolduğundan bunlar hakkında ancak felsefe tarihlerinden bilgi elde ediyoruz.

Beşşar b. Burd, Salih b. Abdülkuddüs bu felsefenin prensiplerini kabûl ettiler ve panteizm rengine büründüler ise de materyalistlerle panteistler arasın'da fark vardır. Dehriyyun arasında yayılan ceryanlardan biri de Budizm'dir.

Esas Fikirleri:

1- Maddeden bağımsız ruh yoktur. Her mevcut bir bakımdan maddîdir.

2- Âlemden ayrı iradeye sahip Allah yoktur. Allah ve Âlem birdir.

1- Rârî için ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser. M. M. Sharif, A. History of Muslim Phil asybh, Abdurrahman Badawi, Râzî, P: 434-450, wicesbaden, 1963.

2- Materyalizm hakkında bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 43 ve oradaki bibliyografya. Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser.

3- İnsan şahsiyeti psikolojik değildir, tümel varlığın bir sonucudur. İnsan ruhu ölümden sonra tümel varlığa karışır. Ebedîlik te bunun ebedilîğinden ibarettir.

İşte bu konuda materyalistlerle pantaistler aynı iseler de şu iki noktada ayrılırlar;

a) Panteistlere göre varlıkta mutlak birlik vardır. Materyalistlere göre ise varlıkta çokluk vardır.

b) Panteistlere göre elemanlar arasında âhenk ve gaye vardır, Materyalistlere göre ise elemanlar arasında şuursuz bir tesadüfîlik vardır.

En meşhur materyalist İbn Râvendî'dir. Bu zat hakkında "el-İntisar", "el-Mecalis" ve daha bir çok kitaplarda bilgi vardır. Bu zat vahdaniyet fikrine şiddetle hücum eder. "et-Tac" adlı kitabında âlemin ezelîliğini savunur, "ez-Zumurrud" adlı kitabında [1] peygamberliği alayla karşılar [2]. Peygamberlerin mucize ile halkı hakikatten uzaklaştırdıklarını söyler. Ona göre yegâne hakikat yolu akıl yoludur. Kitab'ul-Dâfî'sinde Allah insanları öldürmekten başka bir şey yapmaz der ve Kur'ana hücum eder. Bu görüşlerinden dolayı Ravendî İmam'ı Bakîlânî ve Eş'arî ve daha birçokları tarafından tenkid edilmiştir.

C- BÂTINÎLER [3]:

Şüphecilik, mu'tezile kelâmı, tasavvufî hallere ait felsefî kelâm Eflâtun, Fisagur, Mecusîlik ve Sabiîliğin kaynaşmasından doğmuştur. Batınîler Karmatî (kırmati), Mezdekî, Mülahide, İsmâiliyye, Talimiyye, Hurremiyye ve kırmızı serpuş giydiklerinden dolayı Muhammire gibi çeşitli atlarla da anılırlar. Bunlar, özellikle, Basra ve Kûfe'de faaliyette bulunmuşlardır.

Batınîler, İslâmın kabalistleridir. Kabalizm, Musa'nın kavmine söylediği sırrî bir görüşe derler. İşte bu ilme akıfım ve Tevratı bununla açıklarım diyenlere, dolayısıyle kâinatı tefsir edenlere kabalist denir. 22 harf ve 10 rakamı ile varlığı tefsir ederler. Bu kabalizm İslâm felsefesine hakîm Tirmizî ile girmiş ve İbn Arabî ile gelişmiştir. Sonradan da hurufîlik, noktavîlık, kalenderîlik gibi şekillerle yayılmıştır.

1- Ravendî'nin kitapları için ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 45-48.

2- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 53.

3- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe Ceryanları, Da. İ. Fak. Mec. sayı: 8. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 54-64. Ali Sami an-Naşşar, ayni eser, S: 188-192.

Tarihte ilk Batınî olarak Ab'ul-Hattâb Muhammed b. Abî Zeyneb'i görmekteyiz ki bu zat Hz. Ali'ye ulûhiyet isnat eden hareketin başında bulunmaktaydı. Bu zat "âdemi tesviye edip ona ruhumdan ruh nefh ettiğim zaman melekler ona secde ettiler" âyetine dayanarak kendisinin de meleklerin secde ettiği âdemin oğullarından olmasıyla ulûhiyet ruhuna iştirak etmiş olduğunu, daha açık bir deyişle, kendisinde nübüvvet ve ulûhiyet bulunduğunu iddia ve Abbasî halifesi Mansur aleyhine isyan etti ise de Kûfe'de taraftarlarıyla birlikte asıldı.

Bunun taraftarları bu sefer de Kûfe'de Muammer adında birine ulûhiyet isnad ettiler. Bunlara göre dünya ebedîdir ve bu dünyada tenasuhlar yoluyla gideip gelme de sonsuzdur. Cennet, dünya saadeti cehennem de dünya felâketlerinden ibarettir. İçki içmek, zinada bulunmak mübahtır. Muammer ve taraftarları bu akîdeleri öne sürerken Ab'ul-Hattab taraftarlarının en meşhuru olan Abu Şakir Meymun (9. Yüzyıl) "Mizan" adlı kitabında ibadetlrin içe ait olduğunu, Allah'ın imamlarına ve sevgililerine İslâmın şartlarında dahil olan ibâderleri farz kılmadığı gibi hiç bir şeyi de haram etmediğini, annelerle ve kızkardeşlerle evlenenilebileceğini, kısaca, şeriatın ortaya koyduğu kayıt ve sınırların ancak cahil halkı dizginlemek için olduğunu ilân ediyordu.

Ona göre nefs, bu dünyadaki seyahatinden sonra, halis nura dönecektir. Abu Şakir Meymun'un oğlu Abdullah b. Meymun da önce peyğamberlik iddiasında bulunmuş fakat sonradan bu iddiasından vaz geçerek halkı bir masum imama davete kalkmış ve kendisinin onun havarîsi olduğunu bildirmiştir. Bunların halkı bir masum imama davetten maksatları, onları şeriattan ayırmaktır. Davetlerinden dolayı da bunlar Dâî adını almışlardır. Arap olmayan bu Abu Şakir ve oğlu mecûsî mezhebinde olup dinlerin aslı olmadığını, felsefenin dinden üstün bulunduğunu halkın da eşşek olduğunu kabûl ediyorlardı.

Abdullah'ın 210 hicride Kûfe'de hapishanede ölümü üzerine yerine oğlu Ahmet geçti. Bu ve bundan sonra birçok dâîler batnîliği Endülüse kadar götürmüşlerdir ki bu alanda da en büyük rolü Hasan Sabbah oynamıştır. Bâtınî doktrini birçok hükümdarlar tarafından himaye görmüş ve hatta İran'da resmileştirilerek Caferîlik adı altında yayılmıştır.

Fatımî'lerin 8. hükümdarı olan Mustansır'a, başka bir deyişle, Hasan Sabbah'a kadar batınîlik nazarî ve felsefî bir doktrindi. Hasan Sabbah'tan sonra siyasî bir teşekkül olmuştur.

Batıniliğin Esas Problemi:

Batınîliğin bütün problemi imamet meselesi üzerinde toplanır. Bu meseleyi şöyle açıklayabiliriz:

1- İmamın bu âlemde geçmiş, şimdi ve gelecek olan her şeye bilgisi vardır.

2- İmam İslâmî kaideleri hiçe sayabilmek ve bunlara kendisinden herhangi bir ma'na vermek kudretindedir.

3- En büyük saadet şeriatın dış ma'nasını iç ma'naya çevirmekle içlerin hakikatinin meydana konmasındadır. Bu da akıl ve mantıkla değil imamın öğretisiyle mümkündür.

4- İmamın öğretilerine uyanlar her türlü şer'î ve amelî tekliflerden kurtulmuş, kemâle ermiş olurlar.

Kısaca, bunlarda gaye Abbasî halifeleri aleyhine siyasî bir teşkilât kurmak ve İslâm şeriatini ortadan kaldırmak için halka bir imam'uz-Zamanın (Zamanın imamı) varlığını kabûl ettirmektir. Bunlara göre imamlar peygamberler gibi ma'sumdurlar. Yani hiçbir kusur ve günahları yoktur. Onlarda mehdîlik, yani hidayete erme ve eriştirme sıfatı vardır. Ancak, hiçbir imanın kendi hayatında bu hidayete fiilen erişmesine imkân yoktur. Bu imkâna yalnız dünyanın sonunda gelecek olan bir imam kavuşacak ve dolayısiyle bütün kötülükleri ortadan kaldıracaktır. Bu sebeple de buna el Mehdî-ül Muntazar (beklenen mehdi) denir.

Hasan Sabbah'a[1] kadar bâtınî dâîleri objektif âlemle sübjektif âlem arasında bir mukabele ve muvazene bulunduğunu ve bu mukabele ve muvazeneyi de kehanet şeklinde imamların bildirdiklerini söylerlerdi. İmamların bu kehaneti ilm-i huruf ve ilm-i nücum'a dayanıyordu ki harfler ilmi Pythagoras'ın varlığın asılları olmak üzere kabûl ettiği adetler nazariyesini harflere tatbikden; nücum ilmi de Sâbiîlerin âlemdeki olayları yıldızların idare ettiğine dair olan inançlarından ibaretti. Bu suretle de bâtınîlikle birlikte Pydhagoras ve Sâbiî görüşlerinin etkisi altında bulunuyordu. Hasan Sabbah ise yalnız İma'uz-Zaman'a kayıtsız şartsız teslim olmağı telkin ediyor ve kendisi de yalnız imamet meselesiyle uğraşıyordu. Bu sebeple Hasan Sabbah'a kadar telkin vasıtası dil, Hasan Sabbah'dan sonrada hançer olmuştur.

Felsefî Tarafı:

Batınîler Allah'a sıfat isnat etmezler. Bunların kozmogonileri de Sâbiîyye kozmogonisinin aynıdır. Sabiîlerin Allah, akıl, nefs, mekân,

1- Hasan Sabbah hakkında bk. Da. İ. Fak. Mec. sayı: 4.

halâ (boşluk) gibi beş ezalî ve aslî mebâdisine mukabil bunlar sabık, tâlî, ced, feth ve hayal'i koymuşlardır.

Bunlar bu terimleri şer'î manalara bürüyerek şu eşitliği kurarlar:

Sabık - Kalem
Tâlî - Levh
Ced - Heyulâ (ilk madde)
Feth - Mutlak halâ
Hayâl - Mutlak zaman

Bunlara göre âlem kadîmdir ve âlemler sâbıktan itibaren 9 dereceyle aşağıya inerler, onuncu olan akıl, değişmeler dünuasının sebebidir. Vahy, bir feyizdir. Mûcizeler, cahilleri inandırmak için harikalardır. Asıl şey akıldır. İlâhiyatta, bâtınîler, tamamiyle felsefecilerin yolundan gitmişlerdir. Ancak, onlarda gayp âleminin bilgisi yalnız imama aittir[1].

Din Görüşü:

Din kitaplarında bir dış, bir de iç ma'na vardır ve iç ma'na esastır. Dış ma'na tefsir iç ma'na te'vil yoluyla anlaşılır. Te'vil için de kelimeleri mecaz olarak almalıdır.

Te'villerden birincisi, bilgiyle kavranamaz şeylere, ikincisi ibâdetlere, üçüncüsü şeriatın haram saydığı şeylere aittir. Bu suretle batınîler te'vil yoluyla kendilerine mahsus bir bilgi ve hukuk sistemi kurmuşlardır.

Nebilik :

Bunlara göre nebî talî vasıtasıyile kendisine sabıktan kutsî kuvvet feyezan eden şahıstır. Bu kudsî kuvve, tümel nefse ittisali halinde tümel nefsteki tikellerin kendisinde görülmesine hazır bir halde bulunur. Tümel nefse ittisal hususunda en büyük istidat nebîlerdedir. Bundan dolayı onlar aklî tümellerin muhafızlarıdırlar.

Âhiret:

Batınîler, âhiret hususunda İslâmî telâkkiden ayrılırlar, Manişeizme ve Brahmanizme uyarlar.

Âlemi kadîm saydıklarından kadîm olan, yani ezelden beri var olan bir şeyin de yok olmayacağından dolayı dünyanın battıktan sonra tekrar meydana getirileceğini, yani haşr ve neşri inkâr ederler. Bunlara göre

1- Ayrıca bk. H. A. Ülken ayni eser, S: 57-58.

haşr ve neşr Kaim'uz-Zaman imamın zâhirden bâtınî meydana çıkararak hakikâtleri keşfetmesidir. Bu da dünya devrini, amelî devrî, âhiret devrine, ilmî devre çevirmesidir. Nitekim Hasan Sabbah'ın halifeslerinden Hasan 559 hicride bir ramazan günü camide minbere çıkmış ve "Ben imamım, dünyadan teklifleri kaldırdım ve zahir şeriatla amelî hükümsüz bıraktım, bu devr kıyamet zamanıdır" diyerek orucunu bozmuştur.

Bunlara göre kötü ruhlar cesedden cesede geçecekler ve çeşitli elemanlar halini aldıktan sonra yer yüzünün azabını çekeceklerdir. İyi ruhlar da maddeden ayrılarak nurdan ibaret olan ilâhî varlıkla birleşeceklerdir. Görülüyor ki onlara göre ruhun cesetle birleşmesi ve bu suretle bir haşr ve neşr bahis konusu değildir.

Cennet ve Cehennem:

Cennet, dünyadaki her çeşit lezzetten faylanmaktır. Bu da imamın bâtınî öğretileriyle kemâle ermiş ve dolayısiyle kendilerinden amelî teklifler sakıt olmuş olanlara mahsustur. Cehennem de amelî tekliflere itaat ve riayet etmektir. Bu da bâtınî öğretilerle kemâle ermeyenlere mahsustur.

Bâtıniliğin pratik sonuçları (Ahlâk):

Bu sonuçlar örnek insan sayılan imamda aranan, dört vasıftan çıkarılabilir. Bu dört vasıf şunlardır:

1- İsmet: Yani imamlar peygamberler gibi ma'sumdurlar. Onlarda kusur ve günah olmaz.

2- Mehdiyye: Yani Mehdi'nin kendisi hidayete ermiştir. O, aynı zamanda hidayete eriştiricidir de; fakat, bu hidayete tam olarak yalnız beklenen Mehdî sahip olacaktır. Bu fikir eski İran'da, Hint'te ve diğer dinlerde de görülür.

3- Takiyye: Batıniliğin asıl maksat ve gayesini İslâmın kaidelerine uyar görünerek saklamaktır. Takıyye bâtınî ahlâkının temelidir.

4- Ric'a: Mehdî telakkisine bağlı olan bu akîdeye göre bütün imamlar mehdîden sonra tekrar dünyaya gelecekler ve kendilerine kötülük edenlerin cezalarını verecekler ve ondan sonra da tekrar öleceklerdir[1].

Bâtınilik ve Tasavvuf:

Bâtınîliğin ençok etki yaptığı bir alan da tasavvuftur. Çünkü tasavvufta Kur'anda dış ma'nalardan ayrı bir de iç ma'nalar arar ve bu

---

1- Ayrıca bk. H. Z. Ülken ayni eser, S: 60-62.

ma'naları istinbat denen bir çeşit tasavvuf sembolizmiyle çözmeğe çalışır. İşte bu nokta bâtınîliğin tasavvufa girmesine sebep oldu ve bir çok mutasavvıflar bu doktrine meylettiler. Fakat, gerçekte tasavvufun bâtınîlikle hiç bir ilgisi yoktur. Bâtınî dâîlerinin tarikatlar içinde yapmış oldukları değişiklikler de bugün bizce bilinmektedir.

Daha sonraları bâtınîliğin esasına ve ruhuna dayanarak Esterabâd'lı Fazlullah hurufîliği kurdu. Öğrencisi Ferişteh noktavîlik adı altında buna başka bir yön verdi ve Bektaşî edebiyatına büyük etki yaptı. Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi dallar da meydana çıktı. Fakat hepsinde müşterek nokta dînî hürriyet ve müsamaha oldu.

D- İHVAN'US - SAFA (946–1055)[1]:

İhvan'us Safa, yani safa kardeşleri bir cemiyettir ve onuncu yüzyılın ikinci yarısında Basra'da kurulmuştur. Gayeleri müslümanları taassuptan kurtarmak, onlara özellikle tabiat ilimlerinden mülhem felsefî bir zihniyet aşılamak ve bir münevverler ahlâkı kurmaktı. Dinî-siyasî bir karakterleri vardı. Bunlar bir taraftan her dine müsamaha gösterdiler, diğer taraftan da Hind ve Yunan felsefe ve ilmini elden bırakmadılar.

İhvan'us Safa cemiyeti dört tabakalı idi:

Birinci Tabakayı 15–30 yaş arasındakiler teşkil ederdi ki bunların yalnız nefslerinin tabiî olarak gelişmesine önem verilirdi.

İkinci tabakayı 30–40 yaş arasındakiler teşkil ederdi ki bunlara da eşyanın analojik bilgisi verilir ve dünyaya ait olan hikmet öğretilirdi.

Üçüncü tabakayı 40–50 yaş arasındakiler teşkil ederdi ki bunlara da ilâhî kanun öğretilirdi ve bu mertebe nebîler mertebesiydi.

Dördüncü tabakayı elli ve daha ziyade yaşlı olanlar teşkil ederlerdi ki bunlara da eşyanın hakikatlerini öğretirlerdi ve bu mertebe tabiat, şeriat ve kanunun üstündeydi[2].

Risaleleri[3]**:**

Yukarda işaret ettiğimiz gaye ile Safa kardeşleri zamanlarının bütün ilimlerine ait 51 risale yazdılar ve bu suretle de bir çeşit ansiklopedi meydana getirdiler. Risaleler konularına göre dörde ayrılır:

1- Bk. Zahir'ud-Din el-Beyhakî, Tarih'u Hukemâ'il-İslâm, S: 35–37, Dımışk, 1946, Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser.

2- Resail'u Ihvan'ıs-Sofa, cilt: 4, s: 119–120, Mısır, 1347.

3- Risaleler hakkında ayrıca bk. H. Z. Ülken ayni eser, S: 82–84.

1- Matematik ve felsefî ilimlere ait risaleler, 13 tane,

2- Tabiî ve cismanî ilimlere ait risaleler, 17 tane,

3- Psikoloji ve aklî ilimlere ait risaleler, 10 tane,

4- Teoloji ve Kanununa ait risaleler, 11 tane.

Bu risalelerden meydana gelen ansiklopedilerinde genel olarak tabiî ilim üzerine kurulan eklektik bir gnostisizm görülür, bunun da arkasında siyasî maksatlar bulunur.

Felsefelerinin ilk adımında matematik görüşe dayanan harfler ve sayılar yer alır. Bundan sonra da mantık ve tabiî ilimlere geçilir. Fakat bu felsefede her şey nefs ve onun kuvvetlerine bağlanmak suretiyle en sonunda mistik ve sihrî bir yoldan ilâhî bilgiye ulaşır ki felsefelerinin asıl karakteri bu ruhî durumdur. Felsefelerinin gayesi de insanın ruhunu Allah'a yükseltmesi onunla bir kılmasıdır.

Metodları:

Safa kardeşlerin metodu, yukarda da söylediğimiz gibi, eklektiktir. Bütün ilimleri ve dinleri bir yere toplamak istediler. Matamatikte Pythagoras'a mantıkta Aristo'ya, metafizikte yeni Eflâtunculuğa, ahlâkta Sokrat'a, din felsefesinde de Farabî'ye bağlandılar. Fisagurcu adetler felsefesine olan temayülleri onların bâtınîlik damgası yemelerine sebep oldu ise de bunlar sayıların ahengine bâtınîlikten çok fazla ve tabiî bir değer verdiler. Şeriatta da bir dış ve bir iç taraf ayırdılar ve dışını halka, yani zayıf nefslere lâyık görerek içini okumuşlara, yani kuvvetli nefslere tahsis ve bunu da felsefî nazariyelerle te'vil ve takviye yoluna gittiler. Hint, İran, Yahudi, Hıristiyan ve Yunan mitolojilerine dayanarak bedenin sonunun ölüm olduğunu, ölümün de insan nefsinin bir ruhî hayata kavuşmasından ibaret bulunduğunu, bunun da ancak hayatta iken felsefî nazariyelerle cehaletten kurtulup gerçeğe yönelenlerin hakkı olabileceğini ısrarla öne sürdüler[1].

Bilgi Teorileri:

Safa kardeşleri, bilgi yolunda, mutavassavvıflarla sansualistleri birleştirdiler. Fakat, bilgi teorilerinin esas temeli sansualizmdir. Bilgi duyularla başlar. Duyular idrakta doğrudan değil de dolayısiyle aldanmaktadırlar. Nefs duyularla kendinden aşağıdakileri öğrenir. Burhan ile de kendinden üsttekileri öğrenir. Fakat, hakikate ancak nefsi tehzip geçerek

1- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 84-85.Abu Reyde, ayni eser.

sezgi ile varılabilir[1]. Yalnız, insanda bilkuvve mevcut olan ilmin bilfiil meydana çıkması için bir de rehbere ihtiyaç vardır.

İlimler Sınıflaması:

Safa kardeşlerine göre insanın zihnî faaliyeti ilim ve san'at olmak üzre ikiye ayrılır. İlim, âlimin nefsindeki[2] ma'lumun şekli veya dışta bulunan varlığın daha lâtif ve daha ma'kul bir varlık şeklidir. San'at ta san'atkârın nefsinde husule gelip, maddeye inkılap ettirdiği bir şekildir. Safa kardeşleri ilimleri basitten mürekkebe doğru sıralarlar, bu suretle de Aristo'dan ayrılıp Auguste Comte'a yaklaşırlar:

1- Matematik ilimler ve mantık: Bunlarla sayıların ahengi, armonisi ve âlemin prensipleri kavranır.

2- Tbiat ilimleri, astronomi ve fizik: Maddeden nebat, hayvan ve insana yükselirler, ve tabiatı somut derecelere ayırırlar. Maddeden insana yükseliş Aristo'da da vardır, Yalnız, Safa kardeşlerinde organik cisimlerin meydana çıkması derecelidir ve istihaleler ve sıçrayışlarla olmaktadır ki bu sûretle tekâmül problemini ilk defa ortaya atmışlardır.

3- Zihin ilimleri: bundan maksat rasyonel psikolojidir ve fizik âlemle metafizik arasında köprüdür. Bununla beraber tasavvuftaki insan-ı kâmil nazariyesine itibar etmezler.

4- Tevhid ve kelâm: Kelâmcılarda din problemi bir prensiptir, bunlarda ise bir sonuçtur.

5- Ahlak: bütün ilimlerin hedefidir. Safa kardeşleri rasyone lahlâkla mistik ahlâkı birleştirdiler ve ahlâk prensibi olarak ruhun temizlenmesini ele aldılar. Ahlâkı ilimden, aksiyonu teoriden üstün saymakla İslâm Aristocularından ayrıldılar[3]

Matamatik:

Safa kardeşlerine göre felsefe yapabilmek matematik bilgiye sahip olmakla mümkündür. Onlar, matematik konusunda da her şeyi yeni Firagorcu ve Hint görüşüne göre ortaya koyarlar. Her şeyi sayılar ve harflerle ve bunlar arasında kurdukları münasebetler ve mantıkî analojilerle açıklamağa çalışırlar. Sayıyı sayı olarak değil, bir takım özellikleriyle alırlar. Eşyayı da sayılar sistemine uygun olarak açıklarlar. Duyular âleminin sayıların örneğine göre meydana geldiğini inanırlar. İlâhî

1- Resail..., cilt: 1, S: 358.

2- Resail..., cilt: 1, S: 198.

3- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 85-86. Abu Reyde, ayni eser.

bir hikmet saydıkları sayı teorilerine göre varlığın ve düşüncenin mutlak prensibi Bir sayısıdır. Bu sebeple de sayı ilminin felsefenin başında da, ortasında da, sonunda da yeri ve rolü vardır. Geometrinin olsun aritmetiğin olsun, gayesi, nefsi duyular âleminden ma'kuller âlemine yönelmektir.

Safa kardeşleri matematik hakkındaki bu mütalâalarından sonra yıldızlar konusunu ele alırlar. Onlara göre yıldızlar gelecekten haber verdikleri gibi ayın altında olan şeyleri de meydana getirirler veya onlar üzerinde doğrudan etkide bulunurlar. Talih ve talihsizlik onlardan gelir. Yıldızlardan bazısı vücudun gelişmesine, bazısı aklın teşekkülüne, bazısı zenginlik ve hakimiyyete, bazısı şeref ve izzete yardım eder. Bazısı âhiret hayatı için lüzumlu vazifelerin yerine getirilmesinde rehberlik eder. Bazısı da insanları rahat ve huzura kavuşturur. Fakat, insanların çoğunun ömürleri az olmakla mevcut faziletlerini tamamlayamıyacaklarından dolayı Allah onlara faziletlerini kısa bir müddet içinde tamamlamak için merhametinden peygamberlerini gönderir.

Mantık:

Safa kardeşlerine göre mantık duyular âleminden düşünülür âleme geçmekte rehber olan matematiğe bağlıdır ve fizik ile metafizik arasında vasıtadır. Fizik, cisimler; metafizik, maddesiz formlar alanıdır. Fakat, mantık hem akla ait manalardan hem de nefsteki mahsûs formlardan bahseder, dolayısiyle de matematikten aşağıdır. Matematiğin her şeyin cevheri bulunmasına ve duyular âlemiyle düşünülür âlem arasında aracı olmasına karşılık, mantık, duyular âlemiyle düşünülür âlem arasında zihnî formlarla tamamen sınırlanmış durumdadır. Eşyanın esası sayılar, form ve ma'naların esası da mahsûs eşyadır.

Safa kardeşlerin matığı Porphyr'in mukaddimesi, Aristo'nun katagorileri, kitab'ul-İbare'si (Peri Hermenias) ve analitiklerinden ibarettir. Fakat, bunlar bu alanda bazı yenilikler de getirmişlerdir. Meselâ, Porphyr'in beş küllisine şahs diye bir altıncıyı eklediler. Bunlardan, cins, nevi ve şahıs a'yâna (görünen aleme), fasıl hassa ve araz da ma'nalara delâlet eder. Cinslerin üzerinde de on katagori vardır ki bunların ilki cevher diğer dokuzu da bu cevherin arazlarıdır.

Safa kardeşleri mantığa ayrıca üç mantıkî metod da eklediler ki bunlar tahlil, had ve burhandır.

Tahlil, tikel ve ferdî olan şeyler hakkındaki bilgiyi sağlar, dolayısiyle, ilme yeni başlamış insanlara mahsustur. Me'kul olan şeyleri de daha doğ-

ru olarak had ve burhan bildirir. Had ile nevilerin esas tabiatı, burhanla da cinslerin aslı bilinir. Eşyanın vrlığını bize bildiren hislerdir, duyulardır. Fakat, ancak görmek ve düşünmekledir ki maddî şeylerin hakikatine ulaşılabilinir. Binaeneleh, akıl bilgisi hislerin verdiği bilgiden üstündür. Vahy denen bilgi ise akıl bilgisinden başkadır[1].

Metafizik:

Safa kardeşlerin metafiziği sudûr ve uruç nazariyesine dayanır. Eşya mutlaktan çıkar, derece derece aşağı iner, en aşağı derecesinde bile nurunu Allah'tan alır.

Sonra tekrar yükselir ve kaynağına döner.

Allah, zorunlu varlıktır, âlem ise ezelde Allah'ta gizlidir, fakat, zaman içinde ondan çıkar. Allah'a nazaran eşyanın kendisinden çıkışına Sudûr, tekrar Allah'a dönüşüne de Urûc denir. Safa kardeşleri Sudûr, tecellî, feyz, işrak terimlerini bir sayarlar ve birleştirirler[2].

Sudûr mertebeleri şunlardır:

1- Allah

2- Fa'al akıl (aktif akıl)

3- Münfail akıl (gayri faal) (Beş duyunun etkisi altında kalarak bizim yaşamamızı sağlayan akıldır) veya tümel nefs.

4- İlk madde (Heyû lâ-i ûlâ)

5- Fâil tabiat

6- Mutlak cisim veya ikinci heyûlâ

7- Felekler âlemi

8- Süflî âlemin elemanları

9- Bu elemanlardan meydana gelen madenler, nebatlar ve hayvanlar âlemi.

Akıl, nefs, ilk madde, tabiat basit cevherlerdir. Cisim, mürekkepler âlemidir ki bunda her şey heyulâ, form, cevher ve arazdan mürekkeptir. Heyulâ ve form, cevherleri; mekân, hareket ve zaman da ilk arazları teşkil ederler. Heyulâ tek olduğundan bütün çokluklar ve değişiklikler formlardan meydana gelir. Cevher, mukavemeti olan maddî formdur. Araz ise tamamlayıcı olan aklî formdur. Fakat, risalelerde bu hususlar açıkça belirtilmemiştir. Safa kardeşler cevher olmaklığı tikelden ziyade tümelde

1- Mantık bahsi için bk. Resail..., cilt: 1, S: 326.

1- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 86-90.

ararlar ve formu da heyulâdan önce sayarlar. Onlara göre form ile madde arasında içten bir ilgi yoktur. Yani, cevherî form maddeye intikal etmez. Form ve madde zihinde olduğu gibi dışta da birbirlerinden ayrılırlar. Başka bir deyişle bunlar, mutlak cismin prensibi olan ilk heyulâyı da ruh telâkki ettiklerinden Aristo'nun madde nazariyesini reddederler. Onlara göre nefs, kendi başına fa'al bir mahiyettir ve kendisi için bir cisim yaratabilir [1]

İnsanî nefs:

Bunların tabiat görüşleri psikoloji ile karışık bir halde bulunur. Safa kardeşlerinde insan nefsi varlıkların tam ortasında olup insan küçük bir âlem, âlem ise büyük bir insadır. Âlem, tümel nefse sahip tek bir cisimdir. İnsan da bu cismin bir parçası ve bu tümel ruhun bir şuaıdır. İnsanların nefsleri bir araya gelerek insanî nefs denen cevheri meydana getirirler. Her insanın nefsi başlangıcında heyulâ ile karışık olup ilerleme ile akıl haline gelebilir. Yani, insan ruhunda ilerleme isti'dadı vardır, bu da onun mükemmellik derecesi ile orantılıdır.

Başlangıçta düz bir levha olduğu halde akıl haline gelen nefste ise birçok kuvvetler hasıl olur ki bunların en üstünü tefekkür kuvvetidir [2]. Zira bununla bilgi elde edilebilir. Bilgi ise nefsin esasıdır. Bu ilerlemede ruh önce meleke halindeki kuvvetini, sonra da kutsal kudretini kazanır. Filozofların ruhu melekî, peygamberlerinki kutsaldır.

Dış duygulara sahip olmakta insanlarla hayvanlar birdir. Ancak, insan, aklî hususiyetini konuşmada, hareketlerde, muhakemede gösterir. Bunlardan konuşma, yani dilin akla ait bilgide önemi ve kıymeti pek büyüktür. Zira dilde deyimlenmemiş bir kavram hiçbir zaman düşünülemez. Kelimeler, düşüncelerin kalıplarıdır ve kalıpsız düşünce olamaz.

Din Felsefesi:

Din meselesi, Safa kardeşleri felsefesinin en önemli noktasıdır. Yukarda da işaret edildiği gibi bunların gayesi insanları taassuptan kurtarmak ve bir münevverler ahlâkı kurmaktı. Bu sebepledir ki din felsefelerinde hayatla ilmi, dinî i'tikatlarla felsefî nazariyeleri uzlaştırmağa çalışmışlardır. Onlara göre halk i'tikat ve ibâdetlerinde hislerine uyar. Tıpkı, nebatlar ve hayvanlar gibi. Bu halk tabakasının nefslerinin üstünde

1- Sudur nazariyesi için bk. Resail..., cilt: 1, S: 28–29.

2- Bk. Resail..., cilt: 3, S: 282–283. Abu Reyde, ayni eder.

ise filozof ve peygamberlerin nefsleri bulunur ki bunlara Melâiket'ul-Mukarrebûn yardım eder. Bu sebeple nefsi yükseltmelidir ve nefs en yüksek dereceye ulaştırıldığı takdirde de halkın şekil ve tatbikattan ibaret olan dinine artık lüzum kalmaz.

Onlara göre hiçbir din hakikate ulaşmış değildir. İslâmiyet için şöyle derler: "Peygamberimiz Hz. Muhammed çölde yaşayan tamamen cahil, ne bu dünyanın güzelliğini ne de âhiretin ruhaniyetini anlıyacak kudrette olan bir kavme gönderilmişti." Kur'anın ibarelerindeki hissî şekilller bu insanların anlayışları ile uygundur. Bu sebeple bilgi bakımından ilerlemiş insanların Kur'anı te'vil ederek ondaki hisse ait sıfatları kaldırmaları lâzımdır.

Safa kardeşleri akla dayanarak metafizik bir şekilde dinlerin üstünde bir i'tikat ortaya koyduklarını iddia ederler, şöyle ki: Allahla ilk mahlûku arasında ilâhî kanuna uygun üçüncü bir eleman vardır. O da fa'al akıldır. Her şeyin iyi olmasını isteyen rahmeti geniş bir ilâhî kanun her şeye şamildir. Binaenaleyh, hesapla, azapla, cehennemle, insanları cezalandıracak bir Allah'a inanmak akla uygun değildir. Cehennem, cahil bir nefsin bu dünyada, içinde yaşadığı bedendedir. Öldükten sonra dirilmek te nefsin bedenden ayrılışıdır. Son gündeki büyük kıyamet, tümel nefsin, yani âlem ruhunun âlemden ayrılıp Allah'a dönmesidir ki bütün dinlerde müşterek gaye budur.

Ahlâk:

Safa kardeşlerinin ahlâkı eklektiktir. Karakteri de ruhîdir. Onlara göre doğru fiilde bulunmak önce insanın tabiatına en uygun olanı yapmasıdır. Sonra, insanın hür olarak akıl ve muhakeme ile bir fiilde bulunmasıdır. En nihayet insanın hareketlerini ilâhî kanuna uygun olarak yapmasıdır. Ancak bu takdirde o insan melekût âlemine yükselebilir, mükâfatlandırılır. Fakat, iş bu kadarla bitmez. Nefsin gayesi bu değildir. Nefs, melekût âleminde iken de daha üst mertebeleri özleyiş içindedir. En üst mertebe ise aşk mertebesidir ve bu en büyük fazilettir. Gayesi de varlığını Allah'ta yok edip, Allah'ın varlığıyla bâkî olmaktır [1]. Bunun için bu hayattaki meşakkatlara sabretmek ve kâinatta mevcut her şeyi sevmek ve hoşgörmek gerekir. Bu fânî dünyada nefse sükûnet, kalbe hürriyet ve huzur veren, âhirette de nefsi ezelî nura yükselten ancak muhabbettir.

Gerçekte insan nefsten başka değildir. Bu bakımdan hayatın en yüksek gayesi ruhumuzu muhabbetle beslemek, akılla geliştirmektir.

1- Bu sebeple ölüm de bir yükseliştir. Bk. Resail..., cilt: 3, s: 382–383.

Bedenlerimiz ruhlarımızın tam gelişmesi için zamanda bir müddet devam etmesi gereken bir vasıtadır. Ancak bu sebepden dolayıdır ki ona iyi bakmak gerekir.

Risalelerin Etkisi:

Din ve ilmi uzlaştırma gayesini güden Safa kardeşlerinin, risaleleri her iki taraf âlimlerinin hücümuna uğradı. Kur'ana dış ma'nasından başka ma'na vermek için te'vil yoluna saptıklarından dolayı kelâmcılar tarafından risalelerdeki Pythagorien-Platonic görüşte olan meyilden, genel bir deyimle, Occultisme'den (gizli ilim yapma, gaipten haber verme) dolayı da meşşaîler tarafından hırpalandı. Fakat, bu risaleler aydınlar ve özellikle yarı aydınlar üzerine büyük etkiler yaptı ve daha sonra Batınıyye, Haşşaşîn, İsmailiyye, Dürzî v.s. fırkalara, Safa kardeşlerinin itikatlerini aşıladı. Aristo felsefesi yalnız yüksek tabakanın malı olmuşken bu felsefe alt tabakalar arasına yayılmış hatta Gazalî bile bu felsefeden fikirler almıştır [1].

1- Ihvan'us-Safa için, ayrıca bk. Mahmud el-Mellah, (Hakika) Ihvan'us-Safa, Bağdat, 1954. Ömer Ferruh, Ihvanus-Safa, Beyrut, 1945.

II

(MEŞŞÂÎ FELSEFESİ)

El-Kindî: (801–873)[1]:

Söylentilere ve birçok eserlerinden geri kalanlara göre İslâm Meşşaî filozoflarının başında yer alan El-Kindî bir çok bakımdan da Mu'tezile kelâmcıları ve kendi zamanındaki yeni Fisagurcu tabiat filozofları ile ilgilidir. Eflâtun ile Aristo'yu birleştirmeğe çalışır.

El-Kindî 9. Yüzyılın başlarında Kûfe'de doğdu ve İslâm kültür merkezleri bulunan Basra ve Bağdat'ta okudu. Dolayısiyle İran Kültürünün ve Yunan felsefî düşüncesinin etkisi altında yetişti.

Daha önce tercüme ve tercümeciler devri konumuzda El-Kindî'nin de büyük bir mütercim olduğunu ve Yunancadan doğrudan doğruya tercümeler yaptığını görmüştük. Abbasî sarayına girebilen ve muhtemelen emrine verilen bir tercüme derneginin başında bulunan filozof Aristo'ya nisbet edilen Aristo teolojisini de tashih etmiştir. Fakat Mütevekkil (847–861) zamanında ehl-i sünnet görüşü yeniden ortalığı kaplayınca kendisi saraydaki bu görevinden ve kütüphanesinden uzaklaştırıldı. İlm-i ahkâm-ı nücum risalesinin delâletine göre de 870 den sonra öldüğü anlaşılmaktadır. Flügel'e göre Kindî 265 kadar kitap yazmış ve tercüme etmiştir[2]. Aristo'ya ait zannedip Şerh ve tefsir ettiği Esolocya onda büyük etki yaptı Vahdaniyet üzerine mütalaaları, Râvendî hakkında münakaşaları, tabiat filozoflarının ve ilk Kelâmcıların tenkidine ait kitapları bahsedilmeğe değer. En meşhur kitabı "kitab'ul-aklv'al-Ma'kul"dur. Felsefeye ait oniki kadar da risalesi vardır. Bazı kitapları arapçadan lâtinceye çevrilmiştir.

1– Bk. İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe-i İslâmiye Tarihi (El-Kindi), İstanbul, 1338.

2– Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 95–96 ve oradaki bibliyografya.

Felsefesi:

Felsefenin gayesi Allah'a varmaktır. Felsefe onca sanatların sanatı veya hikmetlerin hikmetidir[1]. Genel kavramlar ile âdî kavramları birbirine karıştırması, ayni kavramlarla her şeyi açıklamağa çalışması felsefesinin zayıf noktasını teşkil eder.

Kelâm Konusunda Görüşleri:

Kindî, her ilmi öğrenmeğe çalışmış ve her alanda kitap yazmıştır. Fakat, hiçbirinde özel bir görüşe sahip olamamıştır. Meselâ, kelâm alanında tamamiyle Mu'tezîle görüşüne uydu ve bu alanda insanın fiilinden önce mi yoksa fiili ile beraber mi o fiili yapma kudretine malik olduğu hakkında bir eser yazdı. Aded ve Tevhid görüşünü kuvvetle savundu ve aklın, bilginin biricik kaynağı olduğunu ileri süren Hindû ve Brehmenlere nisbet edilen görüşe karşı gelerek nübüvvetin lüzumunu müdafaa ve nebîlikle aklı uzlaştırmağa çalıştı.

İbn Ebî Usaybia'nın bildirdiğine göre bu yolda "Risale fi Tesbit, il-Rusûl" adlı bir de eseri vardır.

Geniş bilgiye sahip olan Kindî, dinleri de mukayese ederek onların hepsinde bütün âlemin veya bütünlüğü ile âlemin bir ve ezelî olan ilk sebebin eseri olduğu i'tikadının bulunduğunu gördü; ilmin de bundan fazlasını ortaya koyamıyacağını anladı ve bu ilk sebebin ulûhiyetini bilmek ve bulmak her akıl sahibi için lûzumlu olduğuna, resullerin bunun için gönderildiğine ve onlara uyanlara bu sebeple ni'met, uymayanlara da azap vaadedildiğine inandı.

Metamatik Konusundaki Görüşü:

Kindî, matematiğe büyük önem verir; Eflâtun'a uyarak matamatik bilmiyenin filozof olamıyacağını söyler. Bu sebeple de felsefesi, çağdaşlarında da olduğu gibi, yeni plâtonizmle yeni pitagorizmin birbirine karıştığı bir matematik ve tabiat ilmine dayanır. Eserlerinde sayılar ve harfler üzerinde birçok fantastik görüşler ileri sürmüş matematikte, musikideki geometrik nisbetlerin etkisine benzeyen etkiler bulunduğuna kani olmuş ve mahsûs (duyulur) olan kaliteler arasındaki münasebetlere (kuruluk, yaşlık, soğukluk, sıcaklık v.s.) Deva adını vermiş ve "Mürekkep deva nazariyesi" diye bir nazariye kurmuş ve matematiği bu teoriye uygun olarak tıbba tatbik etmiştir.

1- Ayrıca bk. M. A. Abu Reyde, Nusus Falsafa Arabiyya, s: 59, Kahire 1955.

Allah [1]-Âlem-Nefs:

Âlem yaratılmıştır. Fakat, Allah'ın âlemi yaratmasında birçok vasıtalar aracılık eder. Bütün üstün varlıklar alttakilere etki yaparlar. Ancak sebep, varlık mertebesinde daha yukarı derecede bulunduğundan sonuç sebebe etki yapamaz.

Kâinatta her şey yekdiğerine sebep ve sonuç zinciriyle bağlıdır, dolayısıyle önceden tayin yapılabilir. Bütün faaliyet gerçek akla aittir. Bu akıl maddeyi kullanır, tasarruf eder. Bu kullanma, maddî âlemle ilâhî âlem arasında orta mertebede bulunan nefs ve ondan sûdur eden felekler âlemiyle olur.

İnsan nefsi bu tümel nefsten doğar ve ruhsal bir cevher olması bakımından bedenden bağımsızdır. Fakat kendinden sâdır olan fiillerde içinde bulunduğu bedenin mizacına bağlıdır. Nefs, ruhsal bir cevher olduğundan yıldızlar bunun üzerinde etki yapamayıp sadece tabiat olayları üzerinde etki yaparlar. Kısaca, insan nefsi yok olmayan basit bir cevherdir. Akıl âleminden his âlemine inmiştir. Fakat, ilk durumundaki hatıraları daima yaşamaktadır. Dolayısiyle kendisinde devamlılık bulunan ezelî akıl âlemine ve onun ilim ni'metlerine yönelir ve sabit olmayan, durucu olmayan Kevn-ü Fesad âleminde karar kılmaz.

Âlemin aslında bütün cevherlerde bulunan beş eleman vardır, onlar da madde, şekil, hareket, zaman ve mekândır.

MADDE: Kendisinden başka şeyler kaldırılınca kendisi yok edilmiş olmayan, fakat kendisi kaldırılınca kendisinden başka şeyler kaldırılmış olan elemandır. Herşey maddeden yapılmıştır.

ŞEKİL: Şekil iki çeşittir. Biri basit ilkelerden olmayan cinse ait şekillerdir. Diğeri de bir şeyi cevher gibi, nicelik, nitelik, gibi vasıflarla diğer birşeyden ayırmağa yarayan şekildir, farktır ve bu şekil her şeyi teşkil eder.

Eşyayı meydana getiren maddedeki kudrettir. Meselâ, ısı ile kuruluk bir araya gelince ateş hasıl olur. Burada ateş şekildir maddeyi ateş yapan şey de kudrettir.

HAREKET: Altı türlüdür.

1 - Tevellüt

2 - Bir cevherden diğerine ınkılâp

3 - Nicelikte çoğalma ve azalma

1- El-Kindî'nin ulûhiyet hakkındaki fikirleri için bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 62-64.

4 - Nitelikte değişiklik

5 - Mekânda devrî hareket

6 - Mekânda doğru hareket

ZAMAN: Zaman birbiri ardınca olan hareketleri saymağa yarayan bir adettir. An denilen şey ise geçmişi ve geleceği birbirine bağlayan bir kavram olup kendiliğinden var değildir.

MEKÂN: Mekân cisimlerin dışında yüzeydir ve iki buutludur. Cisimler kalkınca mekân kalır, zira mekân cisim değildir. O, kendi başına mevcuttur.

Kindî'nin ruh hakkındaki görüşü de fâil akıl nazariyesine bağlıdır.

Metodu:

Kindî'nin Allah'a ulaşmada metodu burhandır. Bu maksatla mantıkî ve hendesî burhanı birbirine yaklaştırır. Mantıkî burhan arazlardan zatlara gitme yoludur. Hendesede burhan da bir takım aksiyomlardan hareketle onlardan postülatları, bunlardan da teoremleri, teoremlerden de problemleri çıkamaktır. Burada bilinenler tümeldedir ve gidiş istîkameti de tümelden tikeledir. Şu halde, hendesî burhan ile mantıkî burburhan birbirinin karşıtıdır. Kindî bunu hal için şöyle der: mevcudiyet duyularla, zat ise akılla bilinir; ilk sebepler duyularla kavranılan şeyler olmadığından burhandan vaz geçerek başka vir vasıta bulmalıdır. Bu da akıllar sınıflamsıdır.

Burada, bu sebple önce Kindî'nin ilimler sınıflamasını görelim.

İlimler Sınıflaması:

Kindî, İlimler sınıflamasında Aristo'dan mülhemdir. Aristo'nun ilimler sınıflamasını İslâm âlemine tanıtan ilk filozof Kindî'dir ki daha sonra bu sınıflama bütün Meşşaî filozofları tarafından kabûl edilmiştir. Bu sınıflama şudur:

1 - Nazarî hikmet (Bunda insan iradesinin rolü yoktur)

2 - Amelî hikmet (Bunda insan iradesinin tam rolü vardır.)

Nazarî Hikmet te üçe ayrılır:

a) İlm-i a'lâ: Zihinde de dışta da maddeye muhtaç olmayan ilimdir. Meselâ, ilk mebde, mücerret akıldır ve nefsler v.s.

b) İlm-i evsat: Zihinde maddeye taallûku olmayan fakat dışarda maddeye muhtaç olan ilimdir. Meselâ, hendese gibi.

c) İlm-i esfel: Hem zihinde hem dışta maddeye muhtaç olan ilimdir. Meselâ, tabiî ilimler gibi.

İslâmda mütekellimlere göre amel bilgiden üstündür. Zira onlar insanın işlediği iyi amelleri doğrudan doğruya Allah'a nisbet ederler. Filozoflara göre ise amel, duyular ve aşağı âleme taalluk ettiğinden kisbîdir ve bilgiden aşağıdır. Fakat, insanın üstün bilgisi (el-akl'ül-mahz) ulvî âlemden, yani Allah'tan gelir.

Akıllar Sınıflaması[1]:

El-Kindî'ye akıllar nazariyesinde rehberlik eden Aphrodisias'lı İskender'in "Finnefs" adlı kitabındaki Nous nazariyesi olmakla beraber Kindî, akıllar nazariyesinde Sokrat'ın nevilerine, Eflâtun'un cinslerine ve Aristo'nun fertlerine istinad ile fertten tümellere doğru yükselmeğe çalışır. Kindî'nin bu akılllar nazariyesine yeni Fisagurcu ve yeni Eflâtuncu görüşler de karışmıştır. Bu akıl telakkisi metafiziktir, psikolojik değildir.

Yukarda görmüştük ki Kindî'ye göre mantığın tümelleri gerçek değildi. Varlık duyularla tanındığı gibi mahiyet te, zat ta, tefekkür, murakaba ve teemmülle elde ediliyordu. İşte buna karşı Kindî şöyle bir hal çaresi buluyor: Bütün ma'kulleri, tümel kavramları hâlen ve ezelî olarak düşünen ve kavrayan fiil halinde bir akıl vardır.

Buna bilfiil akıl denir ki bu akıl insan ruhunda değildir. Bunun aksi kutupta da kuvve halinde olan insan aklı vardır ve bu kuvve halindeki akıl istidat halinde olup henüz meydana çıkmamıştır. İşte bu istidatları meydana çıkaran da fa'al akıldır. Yani, kuvve halindeki insan aklı ancak fa'al akıl vasıtasıyle fiil haline geçiyor. Kendi kendine geçemiyor. Akıl, fiil haline geçtiğinde de bütün tümelleri(al-akl'ul-Mufarakat)ve ma'kulleri kavrama haline gelir ki o zaman müstefad akıl olmuş olur. Bu akıl ruhtaki iki derece arasında doğar.

İşte eski felsefenin "bizim eşyaya ait bütün bilgimiz dışımızda bulunan bir kaynaktan gelir" şeklindeki görüşü islâm felsefesinde el-akl-ül-Müstefat şeklinde kabûl edilmiş ve bu görüş sonradan Hıristiyan felsefesine de aynen geçmiştir.

Şimdi İskender-i Afrodîsî'de akıllar tasnifi şöyledir:

1 – Maddî akıl (heyûlânî akıl), bu, mümkün, potansiyel akıldır.

2 – Müstefat akıl: Bu,maddî aklın inkişafıdır ki itiyatlarla kazanılır.

1- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 97–99 ve oradaki bibliyografya. Abu Reyde, Tarih'ul-Falsafa....

3 – Fa'al akıl: Bu, bilfiil akıldır. Akılla ma'kûlün birliğini sağlayan akıldır, zekâdır. Ancak bilfiil akıllardır ki bir şey fiilen kavranabilir. İskenderin akıllar nazariyesi her ne kadar El-Kindî'ninkine benzerse de onunki gibi tam değildir.

Kindî de ise iskenderin maddî aklı yoktur. Zira, bilkuvve akıl ruhta dahildir. Onun akıl nazariyesi, yukardada görüldüğü gibi, dört derecelidir, bu dört dereceli akıl da ikiye indirilebilir.

1 – Fa'al akıl (bütün zihin faaliyetlerinin sebebidir).

2 – Münfail Akıl (insandaki kvuueleri geliştirir).

Görülüyor ki Kindî'de akıllar meratibi dörttür. O, herşeyde dört rakamına önem erir. Kindî'nin bu dörtlü akıllar meratibi nazariyesinden maksadı duyular âlemiyle akıllar âlemi arasında bir köprü kurmaktı ki bu gayret onu peşliyen bütün Meşşaî filozoflarında aynen görülür.

Kelâmda Mu'tezilî, felsefe de yeni Fisagurcu etkilerle birlikte yeni Eflâtuncu olan ve Eflâtun'la Aristo'yu yeni Eflatoncu görüşle birleştirmeğe çalışan Kindî, eserlerinde Aristo'nun fikirlerine de ilk yer veren filozof olarak tanınır.

İskender-i Afrodîsî tarafından şerhedilmiş olan Aristo'nun tabiata ait kitaplarındaki âlemin bilfiil olarak değilde bilkuvve olarak sonsuzluğunu ve hareketin devamlılığını ileri süren fikirler ve buna benzerleri ona etki yapmış ve kendi zamanının sırları keşfetmeğe uğraşan felsefesini tamamen reddetmiş, Simya'nın sahte bir ilim olduğunu iddia etmiş ve bu yüzden Razî'nin itirazlarına hedef olmuştur [1]

Kindi Mektebi:

Kindî'nin etkisi özellikle matematik, astroloji, oğrafya, tıb alanlarında olmuş ve öğrencilerinden Ahmed b. Mehmed at-Tayyib as-Sarahsî (Öl.900) kimya ve astroloji üzerinde uğraşmıştır. İhvan'us-Safa'nın bunların etkisi altında kalması pek muhtemeldir.

FARABÎ (870–950) [2]:

Onuncu yüzyılda tabiat filozoflarının yanı sıra Fisagurcu felsefeyi benimseyerek yeni Eflâtuncu kisvesi ile Aristo felsefesine bağlanan mantıkçı veya metafizikçiler görüyoruz.

1- El-Kindî için bk. M. M. Sharif, ayni eser, Ahmet Fuad el-Ehvanî, al-Kindî, P: 421–434. Yuhanna Kumeyr, El-Kindî, Beyrut, 1954.

2- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 5, 1928. Şemsettin Günaltay, Da. Ed. Fa. Mec. sayı: 1, 1922.

Evvelkilerin tabiattaki maddî görünüşlere önem vermelerine, eşyanın mahiyetinin ortada görünen eserleritle anlaşılacağına inanmalarına ve akıl, nefs, Allah'ın zatı gibi konularda da kendilerini sınırlamalarına veya Allah'ı ilk sebep yahut ta hikmet sahibi yaratıcı olarak kabullenmelerine karşılık, metafizikçiler veya mantıkçılar farklı bir metod takip ederek eşyayı kavramakta tikel olaylardan, etki veya eserlerden değil, prensiplerden hareket ettiler ve eşyanın hakikatini bulmak için en alt derecedeki şeylerden en süt derecedekilere kadar çıktılar. Bu görüş sonucunda Allah'ı hikmet sahibi bir yaratıcı olarak değil, vücudu zorunlu olarak mevcud, vacib'ul-vücud saydılar.

Tabiat felsefesinde Razîye karşılık, mantık ve metafikzikçi felsefede Ebû Nasr Muhammed b. Turhan b. Uzluk al-Farabî at-Türkî'dir.

Hayatı:

Farabî, milâdî 870 de Türkistan'ın Farab şehrinde doğmuştur[1]. Aslında tabiat felsefesinden ziyade metafizik konularla meşgul olan Merv mektebine mensuptur. Hocalarından birinin de Yuhanna b. Haylan oluşu onu orta çağın Trivium ve Quatrivum'u (Trivium=Gramer, belegat, mantık; Quatrivium=aritmetik, müzik, geometri, astronomi) üzerinde çalışmasına vesile olmuştur. 70 kadar dil bildiği sanılan Farabî'nin musiki hakkındaki yazıları matematik alanında da geniş bilgisi olduğunu göstermektedir. 950 de Şamda ölmüştür.

Eflâtun ve Aristo karşısındaki durumu:

Farabî'nin özellikle olgunluk çağında Aristo'nun eserleri üzerinde çalışması ve onun yolundan gitmesi ve her konuyu derinliğiyle ele alması kendisine Muallim-i Sânî lakabını verdirmiştir.

Farabî, Aristo'nun olan veya ona nisbet edilen eserleri ilk defa tertiplemiş, şerh ve tefsir etmiş ve kendisinden sonra gelenler de onun tertiplerine uymuşlardır. Bu tertip şöyledir:

A, Dokuz mantık risalesi:

1 – İsagoci (Porphyrios'ündür Farabî buna mukaddeme yapmıştır)

2 – Kitab'ul-Makulât (Kategoriler)

3 – Kitab'ul-İbare (Peri Hermenias)

4 – Kitab'ul-Kıyas (Birinci analitikler)

5 – Kitab'ul-Burhan (İkinci analitikler)

1– Farabî'nin Türk olduğu hakkında bk. H. Z. Ülken, Ayni eser, s: 120 ve oradaki bibliyografya.

6 – Kitab'ul-Mevazı'il-Cedeliye (Topik)
7 – Kitab'ul-Akval'il-Mugalata (Sofistik)
8 – Kitab'ul-Hitabe (Retorik)
9 – Kitab'uş-Şiir (Poetik)

B – Sekiz Tabiat Risalesi:

1 – As-Samâ'ut-Tabiî
2 – Kitab-u F'is-Semâ v'al-Âlem
3 – Kitab'ul-Kevn v'al-Fesad
4 – Kitab'ul-Âsâr'il-Ulviyye
5 – Kitab'un-Nefs
6 – Kitab'ul-His v'al-Mahsûs
7 – Kitab'un-Nebat
8 – Kitab'ul-Hayvan

Tabiiyyat risalelerinden sonra da Aristo'nun metafizik, ahlâk, siyaset v.s. ye ait diğer eserleri gelmektedir. Farabî, Aristo'ya nisbet edilen teolojinin gerçekten onun eseri olduğundan şüphe etmemekteydi.

Metodu:

Farabî'nin metodu eklektiktir. O, birbiri ile uzlaşması mümkün olan çeşitli sistmelerden bir sentez yapmıştır. Farabî'nin yaptığı bu sentezi şu üç noktada toplayabiliriz:

1 – Yeni Eflâtunculuğu Aristo'cu Eflâtunculuk ve Aristo ile uzlaştırılmıştır. Çünki o:

a) Aristo'nundur diye yeni Eflâtuncu fikirlerin temeli olan Esolocya kitabına (teoloji),

b) Aristo'cu Eflâtunculardan İskender-i Afrodîsî'ye,

c) Doğrudan doğruya Aristo'nun metinlerine dayanmaktaydı.

2 – Eflâtun'un ideler âleminden, Aristo'nun fertten, bu dünyadaki cevherlerden hareket etmelerine rağmen Farabî, eserlerinde, ikisini bir tutmuş, onları uzlaştırmıştır[1].

1– Bk. Farabî, Kitab'ul-Cem'beyna Re'yeyy'il Hakîmeyn, Beyrut, 1960. Ömer Ferruh, ayni eser, s: 95–96. Bu uzlaştırma sayın H. Z. Ülken için pek zayıftır. bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 140. Bu konuda çeşitli görüşler için bk. Alın Reyde, ayni eser.

3 – Yunan felsefesini İslâmiyetle uzlaştırmıştır[1].

Burada şu birkaç noktaya işaret etmeden geçmiyelim:

Prensip bakımından Yunan felsefesi determinist, İslâm felsefesi ise Creatrist (Yaratıcı) tir. Determinizme göre varlığın başı ve sonu yoktur. Çünkü âlem yaratılmış değil ezelîdir. Yalnız, ezelî olan bu âlem şekilsizdir, yani Kaos halindedir. Deumirgos (Allah) kaosa şekil verip onu kozmoz haline soktu. Yani, Allah'ın tabiata müdahalesi şekilsiz olan âlemi şekilli, ahenkli, muntazam bir âlem haline koymaktan ibarettir. Demek ki âlemde ancak bir araya gelme ve ayrılma vardır, var olma ve yok olma yoktur.

Kreasyonizme göre ise âlem yaratılmıştır ve yok olacaktır. Onun başı ve sonu vardır. Yani, âlem bir tarihtir.

Yunan felsefesi rasyonalist (akılcı) tir. Metafizik bir prensip olarak determizmi kabûl eder. İslâm felsefesi metafizik bir prensip olarak hilkati (yaratılışı) emreder. Spritüalist bir felsefedir ve prensibi günahtır. Bu hâliyle İslâm felsefesi irrasyonel (akıldışı) dir.

İslâm filozofları Yunan felsfesini İslâmiyet, yani hilkat açısından tefsir etmek gayesiyle Yunanın ezeliyet fikrini bir hamur gibi yoğurmuşlardır. Fakat, bu yoğurmada İslâm filozoflarından bazısı dini, bazısı da felsefeyi esas almakla din felsefeleri arasında ayrılık meydana gelmiştir. Farabî, felsefeyi esas tutmuştur. Farabî, rasyonel Yunan felsefesiyle irrasyonel İslâm felsefesini tasavvuf kanalından "kader" kavramında birleştirmiştir.

Felsefe Anlayışı:

Farabî'ye göre felsefe bir ve her şeye şamil varlık ilmidir[2].

Dolayısiyle, bu ilmi elde eden de Allah'a benzemeğe başlar[3].

Farabî, özellikle, mantık, metafizik ve tabiat ilimlerinin prensipleri üzerinde durmuş, tabiî ve aklî ilimler üzerinde çalışabilmek için de matematik ve mantığın kontrolunu şart koşmuştur.

Farabî'ye göre tabiat filozofları yalnız tabiat olaylariyle meşgûl olduklarından bu olayların ötesinde ve üstünde bütün varlığı içine alacak bir tümel kavrama ulaşamamışlardır. Hâlbuki bütün varlığın kendisinden çıktığı BİR'den ve ilk sebepten söz açmak zorunlydur. Kelâmcılara gelince, onlar da delillerini halkın kontrolsuz genel hükümlerine dayan-

1- Ayrıca bk. H.Z. Ülken, ayni eser, s: 127 ve aradaki b'bliağrafya.

2- Bk. Abu Reyde, Nusus Falsafiyya...., s: 71.

3- Farabî, Kitab ma Yanbaği en Yukaddeme Kable Taallum'il-Falsafa, s: 13, Mısır, 1325.

dırmışlardır. Hâlbuki temel olarak kontroldan geçmiş doğru bir fikre dayanmak zorunludur. Fakat, iş bukadarla bitmiş sayılmaz. Felsefe yapmak istiyenlerin içlerinde hakikat aşkını taşımaları, bunun için de herşeyden önce nefslerinin ıslâhı yoluna gitmeleri gerekir.

İlimler Sınıflaması[1]:

Farabî'de ilimler sınıflaması iki şekilde görünür.

A – İlimleri maddesinden ayrılan sûretler ve ayrılmayan suretlere göre olan sınıflama:

1 – Maddesinden tamamen ayrılan sûretler (metafizik, lojik gibi).

2 – Zihnen maddesinden ayrılan sûretler (Matematik gibi).

3 – Maddesiyle beraber olan suretler (Tabiat ilimleri gibi).

Bu tasnif İbn Sînâ tarafından da aynen alınacaktır.

B – Aristo'ya uyan ilimler sınıflaması:

1 – Bilmek (Mantık, fizik, metafizik)

Zira burada âlemin kanunlarından bahsediyor.

2 – Yapmak, icra etmek (Ahlâk, siyaset, iktisat), bunlarla hareketlerimizi uyguluyoruz.

3 – Yaratmak (Farabî bu ilimleri mantığın içinde zikreder. Aristo'nun mantık kitaplarının başına Porphyr'in İsagoci'sini ve sonuna da Aristo'ya göre yaratma ilimleri sayılan Poetik ve Retorik'i ekler. Aristo'da olmayan matematik ile musikiyi de tasnife koyar ve bunları nazarî ilimler arasında sayar.)

Şu halde ilimler iki büyük grupta toplanır:

1 – Nazarî ilimler.

2 – Amelî ilimler.

Görülüyorki Farabî'de de Aristo'da olduğu gibi mantık ilimlerin başıdır. Farabî'nin mantığı üç kısımdır. 1– Mukaddeme, 2– Ispat (burhan), 3– Sonuç. Esas ıspat ilmidir.

Bilginin Kaynakları:

1 – Duyular

2 – Akıl

(Bunlarla vasıtasız mecburî bilgi elde edilir)

1- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 141– 145.

3 – Nazar. Bununla vasıtalı ve akıl işletmeye dayanan bilgi elde edilir.

Akıl, burada Lock'un reflection (Teammül) karşılığıdır.

Nazar da Descartes'ın Raison karşılığıdır.

Bir de sezgi vardır. Sezgi, vasıtasız, açık ve seçik bilgiyi kavrama vasıtasıdır.

Sezgi iki türlüdür:

1 – Duyulara ve akla ait zezgi ki bize dış âlemi ve eşyayı tanıtır, ama bizi hatadan korumaz.

2 – Nazara, yani metafizikte ve matematikte kullanılan spekûlasyonlara ait sezgi ki bu, eşyanın prensiplerini kavramamıza yardım eder. Bunlarla soyut ve seçik olan şekilleri kavrarız ki asıl bilgi de bunun üzerine kurulur.

Akıl yürütme (İstidlâl) de iki türlüdür:

1 – Zorunlu akıl yürütme (bu, ıspat vasıtasıdır)

2 – Mümkün akıl yürütme (bu, ikna vasıtasıdır).

Zorunlu akıl yürütmeyle metafizik ve fiziğin esasları elde edilir, (bir sebepten ancak bir eser çıkar prensibi gibi).

Mümkün akıl yürütme ise bizi her zaman aynı derecede muhtemel iki yol arasında bırakan akıl yürütmedir. Buna dikatomi veya antinomi derler. Yalnız, birinciler çözülebilirler, ikinciler çözülemezler. Farabî determinist olduğundan ilimde olsun metafizikte olsun daima zorunlu akıl yürütmeyi kullanmıştır.

Mantık:

Farabî felsefesine mantıktan girer. Farabî'nin mantığı ilmî düşüncenin soyut analiziyle birlikte bilgi teorisine ait ve gramere müteallik görüşlerini de içine alır. Zira dil, basitten mürekkebe-kelimeden cümleyeve kıyasa gitmek zorundadır. Bu bakımdan mantık ta bütün dillerin bir kanunudur.

Mantık, konuların gerçekle olan ilgileri bakımından ikiye ayrılır:

1 – Tasavvur kısmıdır ki kavram ve tanımlara şamildir.

2 – Tasdik kısmı ki yargılara, tasımlara ve ıspatlara şamildir.

Farabî, tasavurlar kelimesiyle en basit psikolojik formları anlatmak isteker ki bu formlar his idrakinden doğan tikel formlarla vücub, vücud,

imkân gibi doğuştan insan zihninde bulunan fikirlerdir. Dolayısiyle, kavramlara ne doğrudur, ne yanlıştır denebilir. Zira, bunların gerçekle ilgileri yoktur. Bu form ve fikirler o kadar yakînîdirler ki akıl onları doğrudan doğruya anlayabilir, nefs te kabûl edebilir. Fakat, bunlar esaslarında açık ve son derece yakînî olduklarından bilinen bir şeyden çıkarılamıyacakları gibi ıspat ta edilemezler.

Ancak tasavvur ve kavramların birleşmesinden meydana gelen yargılara biz doğru veya yanlış damgasını vurabiliriz. Bu yargı akılda önceden var olan, tasım ve ıspatın da ıstinad ettikleri, ıspata ihtiyaç göstermeyen kendi kendilerinin delilleri olan yargılardır ki (aksiyomlar, temel önermeler gibi) bunlar olmaksızın matematikten, metafizikten ve ahlâktan söz açmağa imkân yoktur.

Katagoriler ve bunların sentezlerinden ibaret olan önermeler ve akıl yürütme, mantıkta ancak bir mukaddemedir. Farabî'ye göre mantığın en önemli noktası zihni, bilinenden bilinmeyene doğru ileten ıspattır. Zira, ıspatın gayesi zorunlu bilginin kanunlarına ulaşmak ve bunu bütün bilinenlere uygulamaktır. Bu takdirde felsefe muhakkak bir ilim olmalıdır. İspatın ulaşmak istediği kanunların en önemlisi de tenakuz kanunudur. Zira bu kanundur ki bir önermenin gerçekliğini veya zorunluğunu ve aksinin yanlışlığını veya muhâl oluşunu ayni zamanda meydana çıkarır ve kavratır. Burada Farabî, Aristocu çoklu taksime karşılık, Eflâtuncu ikili taksimi ilmî bir metod olarak üstün tutar. Farabî, bundan başka ıspatın hakikati özellikle göstermesini, ilmi onun ortaya atmasını, dolayısiyle, sadece bir âlet olarak kalmayıp, daha ziyade felsefenin bir parçası olmasını, bu sebeple, formel tarafiyle kalmaktan ziyade bir metodoloji olmasını ister.

Şimdi, ıspat nazariyesi, zorunlu varlığa delâlet eden zorunlu bilgiyi sınırlandırır. Fakat, buna paralel olarak, hakkındaki bilgimiz sadece zorunlu olan bir de mümkünler âlemi vardır. İşte bu mümkün âlemin bilgisine ait yollar da topik, sofistik, retorik ve politik'in konuları içinde yer alır. Fakat, genel olarak pratik gayelere göre mütalâa edilen bu son üç konu arasındaki münasebetleri Farabî topikle birleştirmiştir. Farabî'ye göre doğru bir ilim ancak ikinci analitiklerin zorunlu yargıları üzerine kurulabilir. İhtimaliyet ise topikal veya diyalektik konularla şiire ait konularda görülür ki bu kıymetsiz aşağı bir derecedir.

Farabî, tümeller meselesi üzerinde de konuşmuş ve bu hususta Porphyrius'ün isagocisinden mülhem olmuştur. Tikel hakkında hem dış âlemdeki fertlerde ve mahsusatta hem de zihinde mevcuttur, dediği gibi tümel hakkında da dış âlemdeki fertlerde araz olarak, zihinde de gerçek

bir cevhr olarak mevcuttur der. Gerçi akıl tümeli eşyadan ayırır fakat, tümelin bu ayırıştan önce de bir vücudu vardır.

Farabî, tümeller meselesini şöyle halleder:

1 - Tümel tikelden öncedir. (Ante rem)

2 - Tümel tikelle kaimdir. (İn re)

3 - Tümel tikelden sonradır. (Post rem)

Farabî, felsefede çekişmelere sebep olan vücud kelimesinin tümel ma'nalardan mı olduğu yoksa konuya yüklenen bir sıfat mı bulunduğu meselesini de ele almış ve bunu, vücud, bilfiil mevcutlar üzerine herhangi bir hüküm yükleyen bir Katagori değil, gramatik veya mantıkî bir rlöasyondan ibarettir, bir şeyin vücudu, o şeyin kendisidir demekle en doğru bir şekilde halletmiştir.[1]

Fizik:

Farabî, mantığından fiziğine geçer.

Farabî, Aristo'nun fiziğinde, metafiziğinde ve De anima (Psikoloji) sında bahsedilen prensipleri ayni bir prensibin tatbikatı görür ve hepsini birden aynı metafizik prensibin dalları sayar. Başka bir deyişle, metafizik, kozmoloji ve psikolojiyi ayni prensiple açıklamağa çalışır ve felekler nazariyesini akıllar nazariyesine, onu da metafiziğe bağlar. Ona göre Allah ile feleklerin muharrikleri arasında, akılların mertebeleriyle beşerî akıl arasında çok sıkı bağlılık vardır. İlk muharrik fikri Allah ve akıllar nazariyesine ve beşerî akıl nazariyesi de onlara bağlıdır. Bu sebeplerle Farabî'nin tabiat ilimleri metafiziğinden ve psikolojisinden ayrılmaz. Farabî, metafizik determinizmin sonucu olarak tabiatta da determinizmi kabul eder[2].

Âlem Görüşü:

Âlem yaratılmıştır. Fakat bu yaratılış Allah'tan sudur ma'nasındadır. Âlemin yok oluşu da Allah'a rücu demektir.

Farabî'de, Plotin'de olduğu gibi, kâinatın esasını akıl ve ruh teşkil eder. Fakat Plotin'in spritüalizmi Farabî'nin görüşünde daha katılaşarak

1- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 145-147.

2- Bk. Farabî, Fazilet'ul-Ulûm, Haydarabad S Baskısı. (Bu kitap H. Z. Ülken ile K. Burslan tarafından 1941 de tercüme edilmiştir). Farabî, Fusus'ul-Hikem, Haydarabad, 1345. Farabî, at-Ta'likat, Haydarabad, 1346. (Bu kitap ta Türkçeye çevrilmiştir). Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 133 ve oradaki bibliyografya, 147, Ayrıca bk. H. Z. Ülken, Mantık Tarihi, İstanbul, 1942.

bir nevi maddî determinizm rolü oynamaktadır. Farabî, âleme maddî bir karakter atfetmekle de Eflâtun ve Aristo sistemlerini uzlaştırmaktadır.

Ona göre varlığı tanımlanamaz olan zorunlu ve mümkün kavramları metafizik için esastır. Mümkünden varlığa geçiş te ancak tümel kudret kavramiyle açıklanabilir. Farabi'nin ele aldığı bu tümel kavram Aristo'da görülmemektedir.[1] Bu öyle tek bir cevherdir ki her şey ondan sudur eder ve ona döner. Allah'tan başka bir şey olmayan bu tek cevher, tecellîleri bakımından âlem, sıfatları bakımından da âlemin görünüşleridir. Bu sebeple de Farabî'nin dünyası Aristo'nun tabakalardan ibaret dünyasından başkadır. Açıkça görülmektedir ki Farabî'nin tabiatı (fiziği) metafiziğine bir köprüdür. Bu elemanlar ileride İbn Me'mun (Maimonides) yoluyla Spinoza'yı hazırlıyacaktır.

Farabî, gerçeğin zirvesine mevcudiyeti ve zatı birbirinin aynı zorunlu varlık olan Allah'ı koyar. O, Eflâtunculuğa uygun bir tarzda İslâm felsefesini kelâm ve tasavvufun Agnostisizmi (bilinemezlik) yerine metafizik doktrine bağlamağa çalışır. Allah'ın yaratması kendisini bilmesi iledir ve bir sıra takibiyle akıl ve felekler yaratılır. En sonda da ay altı âlemi gelir. Bu âlem feleğin zayıflamış bir gölgesidir ve zorunluğunu Allah'tan alır.[2]

Farabî'ye göre boşluk ve atom yoktur. Madde ve sûret vardır. Bu ikisi birleşerek cevheri meydana getirirler ve bu birleşme sonradan değildir.

Madde, bütün değişmelere rağmen sürekli olark kalır. Üç boyutludur, sonludur. Binanaleyh âlem sonludur.

Farabî astroloğların fikirlerini[3] astronomide de Batlamyus'u reddeder. Fisagur'a uyarak güneşi merkez kabul eder.

Ona göre âlemdeki işler iki türlüdür.

1 – Bilinen sebepleri olanlar.

2 – Bilinen sebpleri olmayanlar, yani tesadüfî işler.

Bu sebeple tecrübe yalnız mümkünler alanında rol oynar. Astrolojiye ait hükümlerin tahkik ve tecrübesi ise imkânsızdır. Binaenaleyh, astroloji bâtıldır. Farabî bu iddiasında metafizik determinizm fikrine dayanır.

1– Bk. Farabî, Uyun'ul-Mesail, Mısır, 1325 (Bu kitap ta 1941 de Ülken ve Bursalan tarafından Türkçeye çevrildi). Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 148.

2– Ayrıca bk. Farabî, uyuncul-Mesail, s: 4. Farabî, Ta'likat, madde: 1–2.

3– Bk. Farabî, en-Nuket fi ma Yasihhu ve ma lâ yasihhu min Ahkâm'in-Nucûm, P: 112, Leiden. Ayrıca bk. Farabî, Uyun'ul-Mesail, s: 8, 13. Adnan Adıvar, İslâm Ansiklopedisi, Farabî maddesi. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 132. İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe-i İslâmiyye Tarihi.

Metafizik:

Farabî felsefesinin en önemli kısmı metafiziğidir.

Farabî'nin evvelâ Aristo'ya atfedilen Esolocya kitabını gerçekten onun sanarak ondaki "birden bir çıkar" telâkkisini asl olarak kabûl ettiğine, ilimde de metod olmak üzre yalnız mantığı aldığına ve mantığı bütün insanlığın akıl ve zekâsının dille ifadesinin tanzimi diye kabûllendiğine yukarda işaret etmiştik. İşte bu sebeple Farabî mantıktaki fikirlerini metafizikte de ileri sürmekte ve burada hâdis ve kâdîm yeine mümkün ve vacibi koymaktadır. Şimdi, mevcud olan bir şey ya mümkündür ya vaciptir. Üçüncü bir ihtimal yoktur.

Mümkün:

Mümkün, vücuda gelmesi için kendinden önce bir illete muhtaçtır, illetler silsilesi de bir yerde durmak zorundadır. Dolayısiyle, vacib'ul-vücud olan bir mevcudda sona erecektir.

Vacib'ul-Vücud [1]**:**

Farabî mevcudu ikiye ayırdığı gibi vacibi de: a) Vacib'ul-vücud bizzât, b) Vacib'ul-vücud bilgayr diye ikiye ayırır ve vacib'ul-vücud hakkında şöyle der:

Bunun bir illete lüzumu yoktur. O, en yüksek kemâl sahibidir ve ezelden beri bütün yönleriyle fiil halindedir. Bir halden diğerine geçmez. Saf akıl (Mahz akıl) saf hayır (Mahz hayır) akıl ve ma'kul aynı tabiatta olmak üzre mabz ma'kül ve mabz âkil'dir [2].

Varlığına delil gösterilemiyen,[3] bizzat kendisi herşeyin delili ve ilk illeti olan, zatında doğruluk ve gerçeklik taayyün eden, mükemmeliğin son derecesinde olduğu için bir ve tek olan [4] bu vücud Allah'tır.

Ona ancak en yüksek ve şerefli manalar taşıyan isimler verilir. Zatının tabiatına, âlemle olan münasebetlerine ait sıfatları vardır. Fakat, ona izafe edilen sıfatlar ancak teşbih yoluyla açıklanabilir ve mecaz olarak anlaşılabilir.

Şimdi, Farabî'nin Allah hakkında verdiği bu tanım İslâm ilâhiyatının temel taşıdır. Kendisinden sonra gelenler ancak bu esas üzerinde müna-

1- Vâcib ve mümkün vücutlar hakkında bk. Farabî, Ta'likat, ve fi İspat'il-Müfarekat, Haydarabad, 1345; Fusus, madde: 98. Abu Reyde, Nusus..., s: 73-76.

2- Farabî, Uyun'ul-Mesail, s: 57; Ta'likat, madde: 40.

3- Farabi, Arâ-i Ehl'il-Medînet'il-Fâdila, Mısır, 1323 (T. Tercümesi, s: 11).

4- Ayni eser, s: 4-5.

kaşa etmişlerdir. Başka bir deyişle, Farabî'nin Allah'ı, Yunan Filozoflarının aksine, bütün kâinat kavramının dışında mutlak, mutaâl bir Allah'tır ve duyular âlemiyle karşı karşıyadır. İşte Farabî, kozmolojisini, Allah'tan sudur ettirecek ve duyular âlemini de bu kozmolojiye bağlayacaktır ki bu hususta o İskenderiye mektebinin görüşünden fatdalanmış görülmektedir.

Farabî'nin sudur nazariyesi gökler âlemiyle ay altı âlemi, BİR ile çok, Allah'la Masivâ (dünya) arasında bir bağlılık kurmakta, Aristo'nun görüşüyle İslâm akidesini birleştirmektedir.

Aristo'ya göre ilk madde ezelîdir ve vacib'ül-vücuddur. Başlangıcı yoktur, yaratıcısı da yoktur.

İslâm akîdesine göre ise âlem Allah'ın hür iradesiyle, onun tarafından yaratılmıştır. Binanaleyh, bir başlangıcı vardır ve ne ezelî, ne de vacib'-ül-vücuddur.

İşte Farabî, bu tezle antitezden bir sentez yaparak dini felsefeye yaklaştırmak istemiştir.

Farabî, Aristo ile beraber maddenin ezelîliğini kabûl ediyorsa da bu ezelîliği maddenin gene Allah'tan sudur etmiş olmasına atfeder ve Allah'la madde arasına maddî olmıyan akıllar silsilesini koyar.

Sudurun sebebi ise şudur:

Allah kendi cevherine âlimdir. Bu cevherin birçok olayların kaynağı olacağına da âlimdir. İşte, Allah'ın bu ezelî bilgisi, bütün mevcutların yaratılış sebebidir. Zira, bilmek ve düşünmek, bütün aklî mevcutlar gibi Allah için de işlemek ve yaratmak manasınadır. Şu halde sudur, daimî faaliyette bulunan bu ezelî bilgi ve düşüncenin sonucudur.

Allah'ın indinde ezelden beri eşyanın formları ve nümuneleri mevcuttur ve bu numunelerin meydana çıkışı da gene ezelîdir.

Sudurun mekanizması ise şudur:

Allah'tan önce akıl doğar. Bu akıl kendisini zorunlu olarak tanıması bakımından ikinci bir akıl doğurur, kendisini mümkün olarak tanıması bakımından da ilk feleğin maddesini doğurur, kendi zatını tanıması bakımından da bu feleğin şeklini veya ruhunu doğurur.

İşte bu mekanizmayla bir ikinci akıl bir ikinci feleği o da bir üçüncü aklı doğurur ve böylece kevn-ü fesad âlemi olan dünyaya kadar inilir.

İniş sırası şöyledir:

1 - Allah

2 – El akl'ül-evvel (buna el vücud'us-Sânî de denilir, zira, El akl-ül Evvel birinci vücudun kendi misalidir). Bu ilk akıl en büyük feleği harekete getirir[1].

3 – Ukûl'ül-Eflâk-is-Semaniye[2] (8 feleğin akılları). Bunların her biri mükemmel ve kendi cinsleri arasında tektir. Bunlardan el ceram'-üs-semaviye (semavî cisimler) sudur eder. Melâiket-üs-semâ diye adlandırılan el-Usul'üt-Tis'a (9 akıl) ikinci varlık mertebesini teşkil eder.

4 – Akl'ül-fa'al (buna ruh'ul-Kuds ta denir, bu ulvî âlemle süflî âlemi birbirine bağlar)[3]

5 – Nefs (akıl ve nefs tek kalmayıp insanların adedince çoğalırlar),

6 – Sûret (form)

7 – Madde (bu ikisiyle zıtları mevcut olmayan mevcutlar silsilesi sona erer).

Allah'tan sonra sıra ile gelen üç mertebe cisim değildirler ve olamazlar, son üç mertebe ise cisim olmamakla beraber cisimlere bölünebilirler[4].

Menşe'leri hayal'ül-akl olan cisimler de altı çeşittir: Semavî cisimler, insanlar, hayvanlar, nebatlar, ma'denler, dört elaman.

Şimdi, yukarda söylediğimiz akılların maddeyle münasebeti yoktur. Zira, doğrudan doğruya veya dolayısiyle Allah'tan sudur ettiklerinden ilâhî mahiyettedirler. Bunlar daima fiil halinde olan fikirlerdir. Fa'al akıl ayın feleğine tekabûl eder. Ayın altında ve raz üzerinde âlemi idare eden odur.

Bu faal akıl ile Farabî kendi fiziğine girer.

Bu faal akıldan ilk madde çıkar. Madde birdir ve pasiftir. Çeşitli sûretleri almak için sadece bir isti'dadı vardır. Sûretler de diğer akılların yardımıyla fa'al akıldan sudur ederler. Şu halde, madde ve sûret de gök cisimleri gibi yaratılmıştır ve illete muhtaçtır. Kısaca, bu âlem zorunluluğunu Allah'tan aldığından Allah kadar zorunludur[5] (Determinizm). Eflâtun'da fizik âlem, âlem ruhuna; Aristo'da güzellik ve itiyat kanunlarına dayanmaktadır. Farabî'de ise bu âlem ulvî âlemin zorunlu kanun-

1- Farabî, Medinet'ul-Fâdıla, s: 12.

2- Farabî, Medinet'ul-Fâdıla, s: 20. Ayrıca bk. İbrahim Madkour, La place d'AlFarabi dans l'ecole Philosophique musulmane, Paris, 1934.

3- Farabî, Kitab'us-Siyasat'il-Medeniyye, s: 3, Haydarabad, 1344.

4- Farabî, ayni eser, s: 2.

5- Bu husustaki haşiyelere bak.

larına dayanmaktadır. Dolayısiyle metafizik zorunluluk, fizik zoruluğunun temelidir.

Kısaca, Farabî, Aristo'nun Kuvve ve fiil nazariyesini temel taşı yapmış ve Allah'la insan aasındaki boşluğu da Plotin ve Sâbiî mezhepleri sayesinde on akıl ve nüfus-u felekiye ile doldurmuştur. Bu on akıl hem mütefekkir mevcutlar, hem de feleklerin muharrikleridir.

Farabî Metafiziğinde Üç Nokta:

1 – Onda, Aristo'da olduğu gibi madde ve Allah ikiliği yoktur.

2 – Onca, Aristo'da olduğu gibi, Allah âlemi güzellik ve itiyat kanunlarına göre idare etmez. Ona göre Allah bilerek hareket eder. Fakat ancak zorunlu olanı bilir. Yani, Allah tümellleri bilir, tikelleri bilmez.

3 – Aristo'da ilk hareket ettirici Allah veya tümel akıldır. Fakat Farabî'de tümel akıl Allah'ın ilk yarattığı, ondan ilk sudur eden şeydir. Bu bakımdan Aristo'da Allah ile âlem arasında mutavassıt mertebeler bulunmadığı halde Farabî'de sudur nazariyesi gereğince bunlar derece derece gelişerek âleme kadar inerler [1].

Farabî'nın "Ta'likat" adlı kitabında bildirdiğine göre bütün varlıklar Allah'ın özünden çıkmıştır ve onun özünün gereğidir, ona aykırı değildir. Bu varlıklar onun özü tarafından irade edilmiştir. Zorunlu varlığın iradesi onun rızası ile inayetinin aynıdır.

Eşyanın mahiyeti bilinmez, ancak arazları ve hassaları bilinir. Bu sebeple ilk prensiplerin (akıl, nefs, hava, su......) hakikatleri bilinmediği gibi arazların hakikatleri de bilinemez. Meselâ, biz hareketli bir cisimden hareket ettirene intikâl ediyoruz, fakat nefsin hakikatını bilemiyoruz.

Farabî'nin, bu insan bilgisini sınırlayışı rönesansta Nicolas de Cusa'-ya etki yaptı.

Farabî'ye göre de yaratma düşüncenin aynıdır ve varlıklar ma'kul oldukları için mevcud ve mevcud oldukları için ma'kuldur. Kısaca, Farabî'ye göre varlıkla düşünce aynıdır. Bu fikir sonradan Saint Anselm tarafından kullanılacaktır. Daha sonra da ayni fikri Descartes, Spinoza, Hegel ele alacaklardır.

Yine Ta'likata göre sebep ve sonuç birlikte olmalıdır. Sonucu ile birlikte bulunmayan sebep gerçek sebep değildir.

İsti'dad, maddenin sûreti değil nefsidir. İnsanın mahiyeti doğup ölmeye elverişli değildir. Bu iş ancak beşerî varlıklar olmaları bakımından böyledir.

1– İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe-i İslamiyye...., H. Z. Ülken, ayrni eser, s: 152.

Hikmet, hakikî varlığı bilmektir, hakikî varlık ise asıl zorunlu varlık vacib'ül-vücuttur.

Psikoloji:

Farabî, ruh telakkisinde determinist, fakat hareket noktasında mistiktir.

Ruh hakkında Farabî Aristo'nun "Kitab'un-Nefs" inden çok faydalanmıştır. Ona göre ruh bedenin kemalini sağlar. Fakat ruhun mevcudiyetinin de kemâlini sağlayan akıldır. İnsan akıldan ibarettir [1].

Ruh, insaniyetin aynası ve nazarî akıl bu aynanın cilasıdır. Ma'kûl suretler tanının feyzi ile ruh akseder. Bu aksedişi sağlamak için ruhu paslardan temizlemelidir[2]. Burada görüldüğüne göre tasavvuf yolu Farabî'de bilim vasıtası olmaktadır.

Ruhu temizlemek te hissî lezzetten zihnî lezzete yükseltmektir.

İnsan zihni, hayvanî ve insanî nefislerin tekamülüne dayanır, oradan derece derece ilâhî âleme çıkar.

Akıl mertebeleri şunlardır:

1 - Bilkuvve akıl (İsti'dat halinde akıldır. Burada henüz suretler maddeden ayrılmamıştır.)

2 - Bilfiil akıl, (Burada suretler maddeden ayrılmış, isti'dat meydana çıkmıştır.)

3 - Müstefat Akıl, (Akıl, sırf ma'kulleri kavrayacak hale gelmiştir.)

4 - Fa'al Akıl, (İnsanî akıl ile ilâhî akıl arasında köprüdür [3].)

Aristo'da bu akıllar silsilesinden yalnız aktif ve pasif diye iki mertebe vardır.

Farabî'ye göre Fa'al akıl mükemmel olduğundan fiilîdir. Bu sebeple de bir halden bir hale geçemez. Böyle oluğu halde etki yapması ve bir çok suretler yaratmasının sebebi maddenin çeşitliliğinden ileri gelir. İşte, insana bilgiyi veren, İnsan nefsiyle münasebette bulunan bu fa'al akıldır. Yoksa, insanın bilgisi, kendi aklının çalışmasıyla meydana gelmiş değildir. Fakat, Farabî'ye göre Aristo'da olduğu gibi fa'al akılla Allah aynı değildir. Çünkü Allah kâmildir, noksansızdır. Hâlbuki fa'al akıl yalnız sınırlı sûretler meydana getirmektedir, yani noksandır. Şu halde, Allah aklın

1- Farabî, Meaniy'ul-Akl, Mısır, 1325.

2- Bk. Farabî, Fusus..., s: 39-41. Ruh kuvvetleri için ayrıca bk. Farabî, Daaviy'ul-Kalbiyye, Haydarabad, 1349.

3- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser. S: 165

kavrayamayacağı bir prensip olmalıdır. İşte, aklın kavrıyamadığı Allah'a nufuz tasavvufla mümkündür.[1]

Tasavvuf:

Farabî, yukarda da görüldüğü gibi tasavvufa ruhiyatından girmektedir. Fakat, onda tasavvuf bir sistem değil, subjektif bir ruh halidir [2].

Allah, gizli değildir, her yerde mevcud ve âşikârdır. Fakat tecellisinin şiddetinden dolayı bâtındır (gizlidir). Bu sebeple duyulazımızla onu göremeyiz ve duyularımızın idrakiyle de kavrayamayız.

İnsan küçük âlem, âlem büyük insadır. Farabî bu görüşüyle, özellikle, İbn Arabî'ye etki yapmıştır.

Nübüvvet Nazariyesi[3]:

Bu nokta onun ahlâk, ictimaiyat ve siyaset felsefesidir ki hepsini (el-İhsâ'ul-Ulûm) da toplar.

Ahlâk:

Farabî ahlâkta Aristo'cudur. Ona göre akıl hayrı ve şerri ayırmağa muktedirdir. Bilgi ahlâktan üstündür. Eğer başka türlü olsaydı ahlâki hareketler hakkında hüküm veremezdik.

Ruhun, mahiyeti iktizası, tabiî meyilleri, idraki, dolayısiyle de iradesi vardır. Ancak, insan iradesinde hayvanlardan farklı olarak seçme gücü vardır. Zira seçme aklî teammüle dayanır. Bu seçme ayni zamanda zorunludur.

Nefsin hürriyeti madde kayıtlarından kurtulup akla dönmekle elde edilir. Bu da nefsin zatı icabı istediği mutlak hayırdır. Farabî'nin ahlâk prensipleri hakkında özellikle (Kitab'ut-Tenbih) ile (Kitab'ut-Tahsil'-üs-Saâde) sinden fazla bilgi alınabilir.

Siyaset ve İçtimaiyat:

Farabî, siyaset alanında Eflâtun'un devlet görüşünü, Aristo'nunkinden üctün tutar ve ona dayanır. Zira, Eflâtun'un devlet telâkkisi insanların üstün bir hayra götürdüğünden İslâm doktrinine yaklaşmaktadır.

1- Farabî, Fusus.....

2- İzmirli İsmail Hakkı, İki Türk Filozofu, Farabî, Da. Ed. Fa. Mec. 1922; ve Felsefe-i İslâmiye,...,

3- Ebu Reyde, Nusus..., s: 77-78

Ona göre devleti aydınlar idare etmeli; zira böyle bir devlet şeklinde idare eden aydınlar idare edilenleri bilgi bakımından yükseltirler. İnsanların âhirette alacağı mevkiler ve erişecekleri saadetler de bilgi dereceleriyle mütenasip olacaktır. [1] İnsan bu dünyadaki hayatında bilgiyle ulvî âleme yükselirse bu hayatla âhiret hayatının aynı olduğunu görür. Çünkü, Allah her şeydedir. O, Vahdetiyle bir bütündür.

Farabî, ahlâkında ebedî saadetin ancak bu dünyada olduğunu, "Medînet'ül-Fadıla"sında kötü ruhların ölümden sonra azapta kalacaklarını "Siyaset'ül-Medîne"sinde kötü ruhların ademe gideceklerini ve yalnız kâmil ruhların bâkî kalacağını söylemekle bu yolda birbirine zıt fikirlerde bulunur.

Farabî, ittisâl (ulaşma) denen bir yoldan rasyonalist bir tasavvufa ulaşır. Ona göre akıl ve bilginin dereceleri varlıkların derecelerine bağlıdır. Daha aşağı derece bir üst dereceye yükselmeğe, bir üst ise altındakini kendi seviyyesine çıkarmağa çalışır. Bizden bir üst meretebede olan akıl bu dünyaya ait olan bütün şeylerin formlarını insanda toplar ve gerçekten insan bilgisinin imkânı ve doğruluğu fa'al aklın bu formların ilgisini insana vermesine bağlıdır. Dünyaya ait şeylerin müteferrik olan formları insan aklında toplanmıştır. Bu bakımdan da en alt derecedeki feleğin aklını andırır. Bu feleğin aklıyle birleşmesi Allah'a yaklaşmasıdır ki bu insan aklının gayesidir ve saadetini sağlayacak sebeptir.

Fakat, bu birleşmenin ölümden önce mümkün olup olmıyacağı meselesi Farabî'de şüpheli bir durumdadır. Ona göre bu hayatta ulaşılabilecek en üstün şey rasyonel bilgidir. Bu seviyede fâil aklın etkisini en iyi ve tam şekilde olmağa hazırlanmış olan insanlara nasip olur ki Farabî buna (ilim) der ve Kelâmcıların bu husustaki görüşlerini reddeder.

Farabî, diğer bir kitabında da insan aklı ile fa'al akıl arasında ilgiyi sağlayan bir kutsî kuvvetten bahseder ki bununla vahy arasında da bir münasebet görür ve psikolojiden metafiziğe, oradan da din felsefesine yükselir.

Şimdi, ölümden sonra bedenden ayrılan nefsin bağımsız ve tekbaşına olarak mı varlığını devam ettireceği, yoksa tümel akılla mı karışacağı meselesinde de Farabî çeşitli görüşlerde bulunur. Ona göre, Eflâtun'un aksine, ruh bedenden önce mevcut değildir. Zira, daima maddeye bağlıdır. Yine, ruh bedenden bedene geçmez. Zira, her ruh kendine mahsus bir maddeyi içerir. Mademki ruhlar cisim değildirler ve bir mekân kaplamazlar o halde sonsuz olarak çoğalırlar ve birbirleriyle, kuvvetin

1- Farabî, Tahsil'us- Saada, Haydarabad, 1345.

kuvvetle, ma'kulün ma'kulle olduğu gibi, ittisal ederler. Her nefs kendi zatını ve diğer nefsleri kavrar ve bu kavrayışı arttıkça da zevki artar. Genel olarak, Farabî'nin, ruhun ölümden sonra şahsî bir varlık olarak bâkî kalmıyacağı fikrinde olduğu söylenebilir.

Peygamberlik:

Farabî'ye göre peygamberlik hayâl, filozofluk ise akıl gücüne bağlıdır. Bu sebeple de filozof peygamberden üstündür. Farabî, bu peygamber ve filozof ayırışında İbn Arabî'ye ve Mısırlı Fâtik'e önderlik etmiştir.

Peygamberlik amelde, filozofluk ise nazarda üstün bir mertebedir. Tam kemal ise ilim ve ameli birleştirmekle mümkündür.

Peygamberin görevi, ma'kullere ait hakikatleri cahillere senbollerle anlatmaktır. Dinde ve dinî ifadede daima bir sembol unsuru vardır ve din terbiye bakımından lâzımdır.

Peygamberliğin üç şartı vardır:

1 – Ruhu temiz tutup gizli bilgileri kavramak,

2 – Bir takım nuranî şekillerden Allah'ın sözünü işitmek,

3 – Mucize göstermek.

Kısaca, peygamberlik nefse ait bir hassadır ve sonradan kazanılalinir [1]. Farabî'ye göre din, saf akılla kazanılan bilgilerin altındadır. Zira, ona göre her bilgide Allah'a iştirak etmek, Allah tarafından aydınlatılmış olmak bir esastır. Bundan dolayı da her mistikte olduğu gibi Contemplation (temaşa) aksiyondan üstündür.

Farabi'nin Etkisi Altındaki Fikir Cereyanları:

Farabî, yalnız Meşşaî felsefesine değil Kelâmcılara, Ahlâkçılara, Mutasavvıflara ve İşrakîlere de etki yaptı; şöyle ki:

1 – İbn Sînâ, Razî ile Farabî'yi birleştirmek sûretiyle kendi sistemini kurdu.

Endülüs'lü İbn Bacce "at-Tedbir'ul-Mütevehhit" adlı eserinde Farabî'nin fa'al akıl nazariyesiyle Eflâtun'un ideler telâkkisini benimsedi ve Farabi'nîn "tek başına yaşıyan bir insanda da bir hayal, bir hedef vardır" sözünü ele alarak inkişaf ettirdi. Buna göre insanın daima bir ideal hayal etmesi kendisini terakkiye götüren yegâne âmildir. Bu durum, ruhun yükselişi ve akıllar mertebesini de açıklamaktadır.

1– Farabî, Medinet'ul-Fâdıla, s: 68–79; Fusus.....

2 – Kelâmcı Gazâlî, psikolojisinde ve ilâhiyatında Farabî'den çok etkilenmiş ve psikolojideki sınıflamayı hemen hemen ondan almıştır. Yine, Kelâmcı Fahrettin Razî, Farabî'nin kaderciliğini veya determinist irade nazariyesini kabûl etmiştir.

3 – Ahlâkçı Nâsır-ı Tusî'nin "Ahlâk-ı Nasırî"si de Farabî'nin ahlâkından mülhemdir. Celâleddin Devvanî ve Kınalızade Ali de ayni doktrini peşlediler ve kendilerinden sonraki filozoflara da devrettiler. Tusî, ilim felsefesinde de Farabî'den faydalanmışsa da orta çağın en büyük fizikçisi olan İbn Heysem bu faydayı daha çok sağlamıştır. Önceleri şüpheci olan bu zat Farabî'nin etkisiyle sonraları amprizmle rasyonalizmi birleştirme yoluna gitmiştir.

4 – Mutasavvıflar da Farabî'nin metafizik ve psikolojisinden mülhem oldular. Bu hususta İbn Arabî başta gelir. İbni Arabî vahdet-i vücud telakkisinde Farabî'nin emir ve halk âlemi, büyük âlem küçük insan, büyük insan küçük âlem telâkkilerini geliştirdi. İbn Arabî'nin "Füsus'ul-Hikem"i mutasavvıfların ilk felsefî örneğidir. Simavna'lı Bedrettin'in de Farabî'nin madde ve ruh telâkkisinden ve din sembolizminden etkilendiği varidat adlı kitabında açıkça görülmektedir.

5 – İşrakî filozofları olan Şahabettin Suhreverdî, Kutbettin Şirâzî, Celâleddin Devvanî, İbn Tufeyl de Farabî'nin felsefesinden etkilenmişlerdir. Suhreverdî, onun, özellikle, metafizik ve psikolojisinden faydalanmıştır.

6 – Fakat, Farabî'nin din ve peygamberlik nazariyesi kendinden sonraki filozofların birçokları tarafından tenkid edilmiş, ancak İbn Arabî ve Mübeşşir b. Fâtık gibiler tarafından itibar görmüştür [1].

Farabi'nin Garpta Etkisi:

Miladî 12 ve özellikle 13. yüzyıllar bir yandan İslâm ilim kitaplarının Lâtinceye tercümesi, bir yandan da Avrupa'da üniversitelerin kurulma zamanıdır. Lâtinceye tercüme edilen İslâm ilim eserleri Napoli, Palermo, Padoua gibi manastırlar ve daha sonra Bologne, Montpellier, Paris, Oxford, Cologne üniversiteleri vasıtasiyle İngiltere ve Almanya'ya kadar yayılarak etki yaptılar ve özellikle Farabî, İbn Sînâ ve Gazâlî garpta da tanınmış oldular.

İslâm eselerini lâtinceye tercüme edenlerin başında Afrikalı Constantin'i ve Abelard'ı görmekteyiz. Dominik Gundissalvi de "De Divisione Philosophae" adlı eserinde ilimleri sınıflama ve açıklamada Farabî'yi

1- Bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 175–177.

taklit ederek, yani o zamana kadar gelenek halinde olan 7 bilgi sistemini bozup onun yerine Aristo felsefesine uygun olan fizik, matematik ve metafizikten ibaret olan ansiklopedik sınıflamayı koyarak yeni açılmış garp üniversitelrine büyük etkiye sebep olmuştur.

Yine bu zat, Johannnes Hispanus ile birlikte De Sciantia adiyle Farabî'den başka bir tercüme daha yapmıştır.

Rober Hammond, Allah'ın varlığına dair Farabî delilleriyle St. Thomas delillerini toplamış, mukayese etmiş ve sonuçta St. Thomas'ın hareket, fail, illet, ilâhi sıfatlar, akıllar nazariyesi, psikolojik sınıflama ve hatta terminolojisinde Farabî'nin fikirlerinden etkilendiğini ıspatlamıştır[1].

Farabî ekolü:

Farabî, İslâmda Meşşâî mektebini kurmuş ve ardından gidenler de bunu İbn Rüşt'e kadar devam ettirmişlerdir.

Farabî'nin doğrudan doğruya öğrencileri Bağdat'ta Yahya b. Adiyy, Halep'te İbrahim b. Adiyy'dir.

İbrahim b. Adiyy ruhiyat ve diğer ilimlere dair birçok eserleriyle tanınmıştşr.

Yalnız Farabî'ye değil, Abu Bişr Metta b. Yunus ve daha başkalarına da öğrencilik eden Yahya b. Adiyy ise Aristo'dan yaptığı tercümelerle nam almıştır. Bu zat zamanı filozoflarının başıydı. Birçok ilmî konularda kalem oynatan filozoftun saatte sayfalarca yazı yazdığı söylenir.

Farabî'nin doğrudan doğruya olmayan öğrencileri ise pek çoktur. Onun etkisini devam ettirenler yani, Farabî ekolünü meydana getirenler arasında Abû Süleyman Muhammed b. Tahir b. Bahram es-Sicîstânî (Siczi), Abu Hayyan Tevhîdî, İbn Miskeveyh, Ab'ul-Farac, İbn Heysem büyük önem taşırlar.

Fakat, hemen söyleyelim ki genel olarak Farabî ekolü ilerleyeceğine gerilemiştir. Tabiat felsefesi mahiyeti bilinmez esrarlı bir ilim haline gel-

1- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, Frabî ve İbn Sinân'ın Garp Orta Çağ düşüncesi üzerinde te'sirine dair yeni bazı münakaşalar, İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 1–4. ve yine, İslâm Felsefe ve i'tikadının Garba te'siri, İ. Fa. Mecm. Sene: 1962. Farabî için ayrıca bk. Farabî Tetkikleri, İ. Ü. Ed. Fa. İstanbul, 1950. M. M. Sharif, ayni eser, İbrahim Madkour, Farabî P: 450–469. Robert Hammond, The Philosophy of Al-Farabî and its influence on medieval Thought, New-York, 1947. Carra de vaux, Les penseurs de l'İslam. G. Ouadri, La Philosophie arabe dans l'Europe médievale, trad. franç, Payot, 1947. Bedî Şehsüvaroğlu, Farabî, İstanbul, 1950. Ayrıca bk. H.Z. Ülken ve Kıvameddin, Farabî, Istanbul. Kıvameddin Arslan, Uzluk oğlu Farabî, Istanbul, 1935; Uzluk oğlu Farabî'nin eserlerinden seçme parçalar, Istanbul, 1935.

miş, el-Kindî ekolü felsefeyi bırakıp fizik ve matematiğin çeşitli kollarıyla uğraşmağa başlamış, Farabî'nin mantıkî görüşleri lafazanlık felsefesi haline getirilmişti. Yalnız, bu devirde insan nefsi, dolayısiyle de din prolemi birinci plânda yer almıştı. Gerçi insan nefsi meselesine İhvan-ı Safâ da birinci plânda yer vermiş, lâkin onlar daha ziyade nefsin garip fiillerini ele almışlardı. Bunlara karşılık ise bu devirde nefsin aklî çevheri ve onun en yüksek aklî âleme ulaşması meselesi inceleniyordu.

ABU SÜLEYMAN SİCISTÂNÎ[1]:

Yahya b. Adiyy'nin öğrencisi olup Farabî ile İbn Sina arasında yaşamış 4. Hicrî yüzyılın sonlarında ölmüştür. Bağdat'ta birçok kimselerden ders almıştır. Zamanının önemli mantıkçılarındandır. İlk çağ ilimleri hakkında geniş bilgiye sahiptir. Birçok ilimlere, bu arada insan kuvvelerinin mertebelerine dair risaleleri, Aristo'dan bazı şerhleri vardır. Fakat, şöhretini sağlayan (Sıvan'ül-Hikme) adlı eseridir. Lâkin, bu eserden ancak Leiden'de bir mecmua içinde bazı parçalar mevcuttur. Eserin tamamı henüz bulunamamıştır. Beyhâkî, bu esere bir sonuç yazmıştır ki bir çeşit İslâm felsefesi tarihi gibidir. Buna da sonradan bir risale yazılıp eklenmiştir (Er-Risalet-ul-Muhikka....).

Sicıstânî'ye göre dinle felsefe birbirine düşman değildir. O, "Şeriat, nazil olan vahyden, felsefe, zail olan reyden alınır" diyerek bu ikisinin birbirleriyle çelişmediklerini gösteriyor ve kelâmcıların yolunu dar buluyordu. Felsefede Yunanlıları, nahivde Arapları, edep ve tasavvufta Acemleri, san'atta, Çinlileri üstün görüyordu.

Kısaca, Sicıstânî'nin ilim meclislerinde tartışılan konularda hâkim fikir şu idi: Bütün şeyler arasında vücud bakımından iştirak vardır. Ve bütün ilimler nefsteki bir tek ilim formu muvacehesinde iştirak halindedirler. İşte bu hâkim fikir dinle felsefe arasındaki ayrılığı kaldırıyor, felsefe, din nazariyelerinin desteklenmesinde, din de felsefenin vardığı sonuçları mükemmelleştirmede rol oynuyordu. Felsefî bilgi insan nefsinin esası ve gayesi, dinî akide de o gayeye götüren yol oluyordu. Allah'ın yer yüzünde vekili sayılan akılla vahy arasında zıddıyet kalkıyordu.

Fakat, genel olarak İhvan-ı Safa'nın harfler ve sayılarla uğraşıp en sonda sofizme daldıkları gibi, Sicıstânî taraftarları da lâfızlar ve

1- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslamda felsefe Ceryanları, Da. İ. Fa Mec. sayı: 10.

ma'nalarda kalarak nihayet sofizmde karar kıldılar. Bu dinle felsefeyi uzlaştırma ceryanı, daha sonra, Kelâmcılar ve Mutasavvıflar arasında da kâh uyuşmalara kâh çatışmalara sebep olmuştur [1].

ABU HAYYAN TEVHİDÎ [2]

Sicıstânî'nin en meşhur öğrencisidir. Dördüncü hicri yüzyılda yaşamıştır. Hem filozof, hem edip, hem sûfî, hem fakihti. Esas vasfı sûfîliktir. Çeşitli felsefe konularına dair mütalâaların sonuçlarını bildiren "Mukabesat" adlı eseri meşhurdu. Bu kitap İslâm medeniyetinde gelişen ilimler ve fenlerle bunların gelişme derecelerini ve kendi felsefî fikirlerini ve özellikle Eflâtun felsefesi üzerindeki gelişmeleri gösterdiğinden şark felsefesi bakımından pek önemlidir. Ayrıca, "al-Amta'v'al-Muanese" (zevklenme ve ünsiyet peydahlama) adlı kitabı da onun felsefî fikirlerini gösterir. "al-Havamil v'aş-Şevamil" adlı kitabı da İbn Miskeveyh ile olan münakaşaları ihtiva eder.

Felsefî konuları edebî bir dille ifadede pek usta olan Abu Hayyan'a göre nazarî felsefe tek başına kâfi değildir. Onu pratik felsefeyle tamamlamalıdır. Bilgide hisse değil akla dayanmalıdır. Ruh bâkîdir ve yalnız ruhanî bir maad vardır. Onca da, Üstadı Sicıstânî gibi, kelâmcıların yolu pek dardır.

Abu Hayyanda dinle felsefe arasında bağlantı görür. Ona göre felsefenin bir tek rolü ve yolu vardır. O da insanı tevhide (monoteizm) götürmesidir. Bu sebeple felsefe yapanlar dine ve dine bağlananlar felsefeye yönelmek zorundadırlar.

Abu Hayyan, Sicıstânî'den naklen, kehaneti, farklı derecelerde, herkesin sahip olabileceği ilâhî bir kuvve olarak kabûl eder. Hakîmlerin ve hatta bazı peygamberlerin de bazı noktalarda yanılabileceklerini söyler. Bütün kuvveler arasında akla en üstün mevkii verir. Varlığı derecelere ayırır. Kısaca, bu filozof ta, üstadı gibi, edebiyatla felsefeyi, dinle hikmeti birleştirir [3].

1- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe-i İslamiyye...

2- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, Da, İ, Fa. Mec. sayı: 10.

3- Bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 183-185.

İBN MİSKEVEYH (EL-HÂZİN) (932? - 970):

Tarihçi, edebiyatçı ve ahlâkçı bir filozoftur. Milâdî 1030 da ölmüştür. "Tecarib'ul-Ümem" adlı tarihi, "al- Favz'ul-Asgar" ve "al-Fevz'ul Akbar" adlı felsefî eserleri v özellikle "Tahzib'ul-Ahlâk" adlı kitabı meşhurdur.

Miskeveyh, Farabî yolundan gider ve onun sistemini tasavvuf ve İhvan-ı Safa görüşüne bağlar. O, Farabî yolundan giderken Eflâtun ve Aristo'nun fikirleriyle İslâm dinini birbirine yaklaştırmağa çalışır. Fakat, Farabî'den esaslı bir noktada ayrılır ki o da şudur: Farabî'ye göre nazariye birinci plânda, ameliye ise ikinci plândadır ve ameliye nazzariyeye bağlıdır. Miskeveyh'e göre ise birinci plânda ameliye, ikinci plânda nazariyedir; ahlâk önce, ilim sonradır. Miskeveyh'in bu görüşü onu prağmatizme yaklaştırmaktadır. Miskeveyh, mantığa kıymet vermez. Ahlâkî felsefe üzerinde durur. İkinci ahlâkçı filozoftur. Önce kimya, sonra mantık, daha sonra hikmet ve tıb tahsil etmiştir. Tarih ve eebiyatı da elden bırakmamıştır.

Metafizik hakkında "al-Favz'ul-Asgar"ı, ahlâk hakkındaki "at-Tahare" ve "Tehzib'ul-Ahlâk"ı pek kıymetli eserlerdir. "Tahzib'ul-Ahlâk", nefs ve beden terbiyesi hakkında önemli bir kaynaktır.[1]

Hind, İran, Arap ve Yunan Hakîmlerinin meselelerinden, hikemiyatından meydana getirdiği (Edeb'ul-Arap v'al-Furs) ve (Cavidan-ı Hıred)i müsteşrikleri özellikle ilgilendiren bir mecmuadır. Yunan'da, insanı şerlerden kurtarıp hayra ulaştırma yolunda Kabes ile Herakles arasında geçen "Levha" adlı diyaloğu "Lugaz-ı Kabes" (Kabes bilmecesi) olarak arapçaya çevirmiştir ki bu eser Suavî Eefendi tarafından türkçeleştirilmiştir.

Felsefî Akîdeleri[2]:

Miskeveyh, birçok hususlarda İhvan-ı Safayı peşler. İilimleri sınıflamada riyaziyatı başa, metafiziği sona koyar. Bu ikisi arasında mantık ve tabiiyat yer alır. Metafiziği üçe böler. Şeriat ve hikmeti elden bırakmaz. Filozofları bütün âlimlerden üstün tutar. Bilgide his ile aklın ikisini birden alır fakat, akıl yolunu üstün tutar. Bu noktada Aristo'dan ziyade Eflâtun'a meyl ederek hisle aklın ilme sebep olduğunu fakat, ma'-kulleri idrâk yolunda aklı alışkın olduğumuz hissî sûretlerden kurtarmak lâzım geldiğini, bunun için de uzun uzadiye riyazette bulunmak gerek-

1- Cavit Sunar, Ibn Miskeveyh ve Tehzib'ul- Ahlâk Kitabı (Istanbul Üniversitesi, Mezuniyet Tezi), 1940.

2- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, Miskeveyh Felsefesi ve eserleri, Da. İ. Fa. Mec. sayı: 11.

tiğini, aksi halde, hissî sûretlerin ma'kullerin yerini alacağını bundan dolayı da ma'kullerin hakikatlerini öğrenemiyeceğimizi ileri sürer. Hakîmlerin açıkça gördükleri ve gösterdikleri, Peygamberlerin de davet ettikleri hakikata kavuşmak için riyazatta bulunarak histen ve hissî sûretlerden uzaklaşmayı, sonra da akla sımsıkı sarılmayı şart koşar. İhvan-ı Safa'nın tasfiyesine mukabil Miskeveyh riyazatı, sabrı ve sebatı tavsiye ve ikame eder. Yani, İhvan-ı Safa his âleminde kaldıkları halde, Miskeveyh akıl alanına geçer.

Miskeveyh, ikinci olarak istihale ve tahavvül, yani tekâmül nazari yesinden bahseden zattır. Cisimler arasındaki farklara ve birleşmelere işaret eder ve mevcutları mertebelere ayırır. Hayvanların son mertebesiyle insanın ilk mertebesi arasına maymunu koyar ve böylece bu iki mertebeyi birleştirir. Miskeveyh, yukarda söylediğimiz gibi, yeni Eflâtunculuktan mülhem olarak, âlemde mertebeler kabûl eder, fakat bu mertebeleri İhvan'ı-Safa gibi dokuza çıkarmaz, beşe indirir: Allah, ilk akıl, nefs, felek, tabiat. Küçük ve büyük âlem nazariyesini o da ele alarak küçük âlem telâkki edilen insanı büyük âlemin özeti sayar.

Atom ile halâyı atmak ve heyulâ ile sûreti almakla Meşşaîler tarafını tutar.

Yukarda Miskeveyh'in metafiziğini üçe böldüğünü söylemiştik. Bu üç bölüm şunlardır: Allah, nefs, nübüvvet.

Allah Meselesi:

Bu meselede lâedriliğe meyleder. Zira Allah nur olması dolayısiyle anlaşılması en kolay fakat, aklımızın zayıf ve yorgun olmasındn dolayı anlaşılması en güçtür der. Farabî ve Amirî'ye uyarak Allah'ın, zuhurunun şiddetinden dolayı gizli kaldığı esasını kabûl eder. Basitten mürekkebe doğru gidildikçe de güçlüklerin artacağını söylemekle Auguste Comte'a önderlik eder.

Aristo'nun metafiziğinden mülhem alarak Allah için cûd, kudret ve hikmet sıfatlarını ele alır ki bu hususta şartkta İbn Heysem'e Garpta da Leibniz'e önderlik etmiştir.

İnsan, Allah'ın bu Cûd, kudret ve hikmet sıfatlarını inkâr etmez, sonra da riyazette bulunur, daha sonra da akla sımsıkı sarılırsa hakîmlerin gösterdilleri, peygamberlerin de davet ettikleri ilâhî hakikate ulaşabilir. Miskeveyh, hakîmler ile peygamberler hakkında şöyle der: "Hakîmelerle peygamberler insanın hasselerini edeb ve fehm (anlayış) yoluna çevirirler. Peygamberler cehalet hastalığını tedavi ederler". Allah'ı

ıspata imkân delinini red ve ilk defa Anaxagor'da görülen hareket deliline dayanır. Fakat, ilmen Allah'ı idrak mümkün olamıyacağını söyler.

Anaxagoras, Aristo ve Eflâtun'la birlikte şöyle der: "Her hareket eden bir hareket ettirene muhtaçtır. İlk hareket ettirenin de hareket etmez olması şarttır. Bu da Allah'tır"

Filozoflarla birlikte Allah'ın birliğini kabûl eder. Zira çokluk terkiptir. Terkip ise eserdir ve bir faile muhtaçtır. Allah'ta vücud zâtî olduğundan o vacibul-vücuddur, ezelîdir, tektir, benzeri yoktur.

Filozoflar ve birçok Kelâmcılar gibi de Allah cisim değildir, der. Zira, cisimde çokluk, terkip, hareket vardır.

Allah'ı ilmen kavramak mümkün değildir. Zira o insanın tanıdığı mevcudattan hiç birine benzemez. Tersine, O, bütün eşyayı yaratandır. Allah bütün eşyayı bir şeyden olmaksızın yaratmıştır. Yaratış sırası şöyledir:

1 - Allah: Varlık, Allah'ta zâtîdir, eşyada ise arazîdir. Eşyaya varlık veren Allah'tır. Bu sebeple Allah, tam ve kâmil, eşya ise nakıstır.

2 - İlk Akıl: Allah'tan vasıtasız ilk çıkan şey ilk akıl veya fa'al akıldır. Bu sebeple de o ebediyyen bâkîdir ve değişmeyip tek hâl üzredir. Allah'a nazaran vücudu nakıs, fakat kendinden sonraki varlıklar için vücudu tamdır.

3 - Nefs: İlk akıl vasıtasiyle Allah'tan var olan ikinci şeydir. Akla nazaran vücudu nakış olduğundan harekete muhtaçtır.

4 - Felek: Felek, nefs vasıtasiyle var olan üçüncü şeydir. Nefse nazaran vücudu nakıs ve harekete muhtaçtır. Bunun hareketi de bir devir hareketidir.

5 - Tabiî cisimler âlemi: Bu âlem de felek ve yıldızları vasıtasiyle var olmuştur. Bu âlem hareket ve zaman içinde ve tekevvün yoluyla meydana geldiğinden bâkî olmayıp daima bir halden bir hale değişmektedir.

Kısaca, bütün mevcûdat varlığını Allah'ın feyzinden alır. Bu sebeple de bütün âlemde bir nizam vardır.

6 - İnsan: İnsan da küçük âlemdir, büyük âlemin bir özetidir. İnsanların en üstünü de her şeyi bilici olan filozoftur.

Bu telâkki Miskeveyh'in mübüvvet nazariyesininte melini teşkil etmektir.

B– Nefs Meselesi:

Miskeveyh, nefsin mahiyeti hakkında Aristo şarihi Savmastios'a ve İslâm filozoflarına uyarak nefsin basit bir cevher olduğunu, cisim ve araz olmadığını söyler. Nefs bilgisi hakkında şöyle der: "Nefs, basitleri doğrudan doğruya, mürekkepleri de hasseler vasıtasıyla idrak eder. Ancak mahsuslar âlemini idrak edeceği zaman zâtından dışarı çıkar ve bu âlemi duyu organlarımız olan âletler vasıtasıyla algılar. Ma'kulleri idrak ederken de mahsuslardan ve duyu organlarından uzaklaşır; Mahsusların sûretlerini havi olan vehim denen ârızalardan boşalır, zatına döner, kendindeki kuvvetiyle genişler, bu sûretle de araştırdığı ma'nayı idrak eder. [1]

"Nefs diridir, canlıdır, bâkîdir" demekle de filozoflarla da birleşir. Ona göre hayat, nefsin cevheridir. Bu sebple nefsin hareketi zâtîdir. Yani, nefsten asla ayrılmaz. Nefsin iki türlü hareketi vardır: 1– Akıl tarafına doğru harekettir ki bu sûretle ondan nur alır, fayda görür. 2– Diğeri heyulâ tarafına doğru harekettir ki bu suretle de ona nur verir, fayda verir. Bu iki hareket aslında bir harekettir, yalnız yönleri bakımından ikidir. Bu harekete Aristo "Tohum", Eflâtun ise "Müsül-İde" demişti. İşte Miskeveyh, bu sûretle Eflâtun ile Aristo'yu birleştirmiştir. Nasıl ki Farabî de Eflâtun'un Müsül'ü ile Esolocya (teoloji) kitabındaki ruhanî sûretleri birleştirmişti.

Kısaca, bizim hareketimiz feleğin hareketine, onun hareketi de nefsin hareketine dayanır. Nefsin hareketi devr hareketidir. Hareket, nefsin hayatıdır. Buna kelime, misal, tohum denir.

Miskeveyh, Eflâtun'a uyarak nefsin akıl tarafına doğru hareketinden doğan kemâl haline saadet, heyûla tarafına doğru hareketinden doğan noksan haline de şakavet der. Nefsin tabiî hali ve hayatı tümel akıl tarafına, iradî hali ve hayatı da heyulâ tarafına doğru harekettir. Saadet yolu, Allah'ın varlığına inanmak, sonra da Allah için amelde bulunmak ve hayr işlemektir.

Maad: (Âhiret)

Miskeveyh, filozoflar gibi maadı ruhânî olarak kabûl eder, ancak nefsin saadete erişeceğini söyler.

1– Nefsin vahdeti ve akıl ve ma'kulle birliği hakkında bk. Miskeyeyh, Tahzib'ul-Ahlâk, s: 2–5, Kahire, 1317.

C – Nübüvvet Meselesi:

Miskeveyh, nübüvvet nazariyesine tekâmül nazariyesinden başlar. Ona göre Peygamberlik insanlığın tacıdır ve kisbî (sonradan kazanılmış) dir.

İnsan nefsi derece derece yükselerek akıl tarafına dönüp hakikatleri alır, Nefsin akılla bu ittisali vahy'dir. Miskeveyh, vahy ile ilhamı birbirine karıştırır ve hayvanlardaki iç güdüyü vahy olarak kabûl eder. Yalnız üç çeşit hayvanda vahy yoktur der: 1- Sedef, 2- Salyangoz, 3- Ufak kurtlar.

Peygamberler her tabakanın anlayışına göre söz söylerler, bu sebeple de remzlere, meselelere baş vururlar.

Miskeveyh, peygamberleri filozoflardan üstün görmekle İhvan-ı Safa ile birleşir ve filozoflardan ayrılır.

Miskeveyh, filozoflar gibi rüyaya kıymet verir ve doğru rüya bütünden bir parçadır der. Kâhinlerle peygamberleri de ayırır. Kâhinlerde muhakkak yalancılık vardır, fakat peygamberlerde bu olamaz.

Peygamberleri de gönderilen ve gönderilmeyen diye ikiye ayırmakla imamlığı da kabûl eder. Peygamberleri de yalancı ve sadık diye tekrar ikiye ayırır.

Kısaca, Miskeveyh, Yunan felsefesine meyleder ve Aristocu'udr. Farabî yolunu peşlemekle beraber, yukarda söylediğimiz gibi aksiyonu teoriden üstün tutmak ve teoriyi aksiyona bağlamakla teoriyi aksiyondan üstün tutan ve aksiyonu teoriye bağlayan hocası Farabî'den ayrılır.

Ahlâkı:

Miskeveyh, Aristo'nun nazarî felsefesine dayanan Farabî'yi pratik felsefe bakımından tamamlamağa çalıştığından, dolayısiyle, ahlâk alanında Yunanlıları da tamamladığından kendisine Muallim-i Sâlis (üçüncü muallim) dendi.

Ahlâkçı İhvan-ı Safa'da ahlâk, tasavvufa bağlıydı ve felsefeden tasavvufa geçiliyordu. Miskeveyh'in ahlâkı ise hem batınî bir keşfe hem de tecrid ve müşahadeye dayanır. Miskeveyh zamanında iki ahlâk sistemi vardı: Rasyonel ahlâk ve tasavvuf ahlâkı. Birincinin prensipleri i'tidâl ve tam orta, ikincinin prensipleri de tevekkül, sabır ve rıza idi.

Miskeveyh'e göre insan sosyal bir varlıktır, ahlâk ta bu dünya arzuları içinde gerçekleşir. Sosyal hayat ta Yunalıların kabullendikleri

gibi hikmet, secaat, rikkat, ve adaletle kaimdir, yalnız yaşayan bir insanda ise bu faziletler meydana gelmez.

Ahlâkın gayesi üstün saadettir. Üstün saadet bütün zaman ve mekânların üstünde, bütün insan ilişkilerine ait en yüksek kemâldir, devamlı ve mutlak iyiliktir. İnsan ilk önce mizacının gerektirdiği saadete ulaşır, fakat bunlar bedene ait dış saadetlerdir. Bundan sonra insan aklî saadete yükselir, fakat bu da sonunda ferdî bir saadetten ibarettir. Bunun üstünde üstün saadet vardır. İnsan bu saadeti bir maksat için değil, sırf saadet olduğu için arzular. Bunu sağlamak için de nefsânî hazlardan sıyrılmak, akla sarılmak ve felsefî ilimlerde tam bilgi edinmek lâzımdır.

Saadet, her mevcudun kendisinden çıkan fiilerin tam ve mükemmel olarak yapılmasından ibarettir. İnsanî ve üstün saadet te akla uygun olarak yaşamaktır, bu da insanın kemâlidir. Akla uygun olarak yaşayan bütün felsefî bilgileri elde eder ve dolayısiyle varlığın bütün sırlarına nüfuz eden irfan sahibi olur, ilâhî nurla nurlanır, Allah'ın ebedî inayetine ulaşır.

Üstün saadete ulaşmanın şartları şunlardır:

Kuvvetli, sıhhatlı, mûtedil, mizaçlı olmak ve amelî fazile tesahip bulunmak. Yukarda görmüştük ki Miskeveyh'e göre, Farabî'nin zıddına, ameliye nazariyeyi tayin eder. Ahlâk ilmi doğurur. İnsan önce faaliyet içinde yaşar ve derece derece yükselerek aklî faaliyete ulaşır.

Miskeveyh, psikolojik tıbba da önem verir. Bu, beden ve ruhun birlikte terbiyesi demektir. İnsanın terbiye edileek melekeleri üçtür:

1 – Alışkanlık: Bu iyi kullanılırsa bütün faziletlerin kazanılmasını ve insanların yükselmesini sağlar.

2 – Taklit: Bu da iyi kullanılırsa insan bununla başkalarının tecrübelerinden ve akıllarından faydalanır.

3 – İntibah (Ruhen uyanmak): İyiyi ve kötüyü ayıracak hale gelmektir ki bu sayede tam bilgi teşekkül eder. Kısaca, Miskeveyh, amelî ve nazarî ahlâkı büyük bir maharetle birbirine bağlamıştır[1].

İBN SİNA (980–1037)[2]:

İbn Sina 980 yılında Buhara Köylerinden Afşane'de doğdu, 1037 de Hemedan'da öldü. On yaşına kadar sarf, nahiv ve hesap, ondan sonra

---

1- İbn misbeveyh için ayrıca bk. Abd'ul-Aziz İzzet, İbn Miskeveyh, Feslefatuhu'ul-Ahlakıyya va Masadıruha, Mısır 1946. M.M. sharif, ayni eser, Abdurrahman Badawî, Miskevehy, p: 468–480. Abu Reyde, ayni eser.

2- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe ceryanları, D. İ. Fa. Mec. sayı: 15.

fıkh, daha sonra da İsagoci ve Oklides'e dair biraz ders gördü. Bu derslerle yetinerek yüksek kabiliyetine binaen ilmî incelemelerini bizzat yapmaya başladı. Mantık, tabiiyyat, riyaziyat ve tıbbı öğrendi. Kendisine pek güç gelen metafizik meseleleri anlamasında da Farabî'nin (EL-İBANE) adlı kitabı yardım etti. İbn Sina'nın ilmî incelemelerini sağlayan kaynak, Buhara emirinin sarayındaki kütüphane oldu.

Eserleri [1]:

21 Yaşında kitap yazmağa başladı, ilim sistemlerini ortaya koydu. Eserleri Avrupa dillerine de tercüme edildi. Bu eserlerin bazıları ansiklopedik tarzda genel, bazıları da herhangi bir ilme mahsus olmak üzre özeldir. Ansiklopedik tarzda olanların başında (ŞİFA) gelir. Bu eser Meşşâî yolu üzre olup, bir çok yerlerde Aristo'nun kitaplarına uygun olarak yazılmış bir felsefe kamusudur. İkinci Mühim kitabı (NECAT) tır. Bu kitap Şifa'nın bir özetidir. Sistemini ihtiva eden (İŞARET) adlı eseri en son ve en mükemmel kitabı olup ondan sonra gelenlere de kaynak olmuştur. (HİKMET-İ MEŞRİKİYYE) si işrakî yolu (Nurzulmet felsefesi) üzre yazılmıştır. (HİKMET-İ ARUZİYYE) si ilk eseri, olup, riyaziyattan mâda bütün ilimleri toplar. Mantık, ilimler tasnifi, psikoloji hakkında bir takım eserleri daha vardır. (KASİDE-İ RUHİYE) si Plotin'den mülhem olup pek çok defa şerhedilmiştir, (HİKMET-İ ARŞİYYF)si metafizik konuda (Hay b. Yakzan)ı (Akl-ı Fa'al),ı (Ettayr)ı, Allah'a ulaşma ilmi hususunda tasavvufî remizlerle kaleme alınmış güzel eserlerdir. Ahlâk ve tabiiyyat hakkında dokuz risalesi meşhurdur. Ahlâka dair bir risalesi de vardır. (KANUN) adlı eseri teşrih, fizyoloji, eczacılık gibi hususları toplayan bir tıp kamusudur. Riyaziyat bahislerine eklemeler yapmış, musikî hususunda özel görüşlerde bulunmuştur.

Sistem:

İbn Sina'nın sistemi klâsik sistemdir. Orta çağ felsefesinin bütün karakterini gösterir. O, felsefesinin her yerinde rasyonalizm ve amprizm bütünlüğünü ortaya koyar. Akılcılığını Farabî'den, tecrübeciliğini Ebû Bekir Razi'den alır ve ikisini birleştirir [2]. İbn Sina bu tecrübeci akılcı bütününden derece derece irrasyonalizme -akıldışı-yüksekliğinden fikirlerindeki tekâmül istikameti, Meşşaîlik'ten İşrakiliğe doğrudur. O, aynı zamanda İhvan'üs-Safa felsefesi ve İsmailiyye mezhebi ile de

1- İbn Sînân'ın eserleri ve risaleleri için bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 205–208.

2- Bk. Abu Reyde, ayni eser. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 209.

uğraşmış fakat özellikle Farabî'den müteessir olmuştur. Fikir cevvaliyeti bakımından Farabî İbn Sina'dan, fakat metodik eserler vermek bakımından İbn Sina Farabî'den üstündür.

İlimler Sınıflanması:

İbn Sina, ilimler tasnifinde Aristo ve Farabî'den ayrılır. İlimler konuları veya sûret ve maddeleri ile alâkaları bakımından üçe ayrılır: 1- Aşağı ilim:(El ilm'ül-Esfel). Bunlarlar maddelerinden ayrılmıyan suretlerin ilimleri, yani tabiat ilimleridir. 2- Orta ilim: (El ilm'ül-Evsat) Bunlar maddesinden fiilen ayrılmayıp, ancak zihinde ayrılan ve bazan birlikte bazan da ayrı olarak incelenen sûretlerin ilimleri, yani matematik ilimleridir. 3 - Üstün ilimler: (El İlm'-ül-A'lâ): Maddesinden tamamiyle ayrı olan suretlerin ilimleri, yani metafizik [1] ve mântık ilimleridir. Orta ilim her iki ilmin arasında bulunur ve iksini birbirine bağlar; bu suretle de anlaşılmasına yardım eder. Bu sebeple İbn Sina matematikten mantığa ve metafiziğe geçer. İbn Sina diğer bir ilim tasnifinde ilimleri nazzarî hikmet ve amelî hikmet diye ikiye ayırır. Amelî hikmet, bilmeğe ve yapmağa ait olup siyaset, iktisat ve etikten ibarettir ve Aristo'nun aksine cemiyyetten ferde doğru gider. Nazarî hikmet yalnız bilmeğe ait olup tabiat, matematik ve metafiziği kaplar.

Mantık:

İbn Sina'ya göre mantık, ister felsefenin bir parçası sayılsın ister ondan bağımsız sayılsın, bir âlet ilmidir. Aristo'da mantık apofantık bir mantık idi. Yani, bu mantık varlık prensiplerini kendinden çıkarıyor, metafizik ısbatlara temel vazifesi görüyordu . Bu sebeple bu mantık bağımsız olmaktan çıkıyor, aynı zamanda sanat mı, ilim mi olduğu kestirilemiyordu. Farabî'de ise mantık ilimlerin başı, hem ilim hem sanattı.

İbn Sina, önermelerin formunu ve maddesini ayrı ayrı incelemekle mantığa daha az bir metafizik karakter verdi ve Aristo'dan da ayrılmış oldu. Dolayısiyle formalizme yol açtı. İbn Sina, mantığı psikolojiden çıkarır ve düşünce kanunlarını psikolojiye dayandırır. Ona göre ilim iki merhalede kazanılır: 1- Önce eşya taavvur olunur. 2- Sonra eşya diğer kavramlara bağlanmak üzre tasdik olunur. Bu sebeple mantık önce kavramları sonra tasdikleri inceler. Tasdikler birbirine bağlanmak suretiyle bir delil meydana gelir. Delâleti de ikiye ayırır: 1- Açıklanmış

1- İbn sînân'nın felsefe anlamı için bk. Abu Reyde, Nusus..., S: 82.

deyim. 2- Açıklanmamış deyim. Bu suretle mantığın hakikatı, tanım ve ıspat olmuş oluyor. Mantık, ilk önce hadlerle fikirler arasındaki münasebeti araştırır. Bu sebeple tekil ve bileşik lâfızları incelemekle işe başlar. Tekil lâfızlar ikiye ayrılır: Tikel, Tümel. Tekil tekrar ikiye ayrılır: arazî, zatî. Tümel lâfızlar da bşe ayrılır: cins, nev'i, fasıl, hassa, araz. İbn Sina bu beş tümelden sonra bunlarla ilgili diğer münasebetleri inceler. Bu inceleme Avrupa'da Tümeller dolayısiyle yapılan münakaşalardan doğan realizm, nominalizm ve konseptüalizm cereyanlarına karşılıktır. Bundan sonra İbn Sina Aristo'nun on karegorisini sayar. İbn Sina mantığında mühim nokta tanım teorisidir. Çünkü o her şeyden önce konseptüalist felsefeye bağlıdır. Tanımı üçe ayırır: 1- Gerçek tanım, 2- İsmî Tanım, 3- Er-Resm. Bu tasvir mahiyetinde olan bir şeydir.

İbn Sina bundan sonra önermelere geçer ve onları önce nisbet bakımından inceler. Önermeler nisbet baknmından Hamlî ve Şartı diye ikiye ayrılır. Şartî de tekrar ikiye ayrılır. Şartlı bitişik, şartlı ayrık. İbn Sina, mantığında istidlâlin dayanağı olan ve nahiv analizine bağlanan önermeleri tafsilâtiyle, kendine mahsus inceliklerle açıklamıştır. İbn Sina'nın bu taksimi Aristo'da yoktur. Aristo mantığının temeli içerme fikridir. Stoa mantığının temeli ise nisbet fikridir. İbn Sina, Stoalılardan mülhemdir.

İbn Sina, önermeleri nisbet bakımından incelemeden sonra nicelik bakımından da inceler; bu bakımdan önermeler tekil, belirsiz ve belirli olmak üzre üçe ayrılır.

Önermelerin modalite bakımından incelenmesi İbn Sina'yı mantıkla metafiziği birleştirmeye götürür. Önermelerde üç tavır veya cihet vardır: Zaruret, imkân ve imkânsızlık. Bundan sonra İbn Sina formel mantığın en esaslı kavramlarından olan çelişme prensibini inceler. Aristo, çelişme prensibinde, geleceğe ait mümkün halleri bundan dışarı tutmuştur. Halbuki İbn Sina tersine olarak çelişme prensibini bütün genişliği ile zaman kavramına tatbik eder. Bu takdirde bu prensip şimdiye, geçmişe ve geleceğe yayılır. Dolayısiyle Aristo mantığından bir zorunluluk doğabilirse de İbn Sina mantığında ve felsefesinde asla doğmaz. İbn Sina, bundan sonra, tasıma geçer ve onu mükemmel, nakıs diye ikiye ayırır. Mükemmel tasım bütün elemanları tam olan bir tasımdır ve isbata yarayan bir âlettir. Bu da ikiye ayrılır: 1- İKTİRANÎ, 2- İSTİSNAÎ.

İktiranî: Öncülleri zımnen sonucu ve meselenin hallini zımmen ihtiva eden tesıma denir.

İstisnaî: Sonuç ve halli açıkça tazammun eden tasımdır. İbn Sina iktiranî tasımın bütün şekillerini tetkik eder ki bunlar iskolastik mantıkta şöhret alan ve Kant'a kadar gelen şekillerdir.

Noksan tasımlar: İstikra, temsil, rey, delil, müsadere alelmatlup, devir bunlardandır.

İsbat: Gerek tasavvurlar gerek tasdikler vasıtasiyle bir hakikatı ısbat etmek san'atıdır ve mantığın buraya kadar gördüğümüz elemanları bu ispat mekanizmasını hazırlamak içindir.

İsbatın dayandığı ilk temeller şunlardır: Duyumlar, soyutlar, söylentiler, vehimler, zanlar, tahayyül edilenler, ilkler. Bunlar arasında ısbatın temeli olan yalnız açıklık ve seçiklikten ibaret bulunan sonuncusudur ki bunlar ısbata muhtaç olmaksızın aklın doğrudan doğruya kabûl ettiği hakikatlerdir. Bütün isbatların temeli vazifesini görürler. İsbat da ikiye ayrılır. Biri mahiyete aittir, diğeri de olaylar arasında sebeplilik münasebeti araştırır.

Tümeller Meselesi:

İbn Sina garplılardan önce bu mesele ile de uğraşmıştır. Tümeller meselesinde Platonist görüşü, yani küllîlerin zihnimiz ve duyulan eşya dışında gerçek varlıkta mevcut olduğunu İslâm âleminde hiç kimse doğrudan doğruya takip etmemiştir. Farabî konseptüalisttir. Tümelleri eşyanın içinde zihinle kaim sayar. İbn Sina'ya göre ise Tümeller üç şekildedir:

1 – Allah'ın düşündüğü ideler olarak mevcuttur. Bu da şu demektir. Tümel kavramları bir bakıma eşyadan önce vardırlar, zira onlar Allah'a has olan kavramlardır. Yani, Allah, önce insan idesini düşünmüş ve sonra tek tek insanları yaratmıştır.

2 – Tek tek eşyanın içe ait mahiyeti olarak vardır. Yani, her objenin mensub olduğu cins bakımından hususiyetleri olmakla beraber bir de nüveye ait müşterek bir taraf vardır. Meselâ, her insanda ferdî hususiyetlerden başka bir de insan oluş tarafı vardır.

3 – Soyut kavramlar olarak vardır. Yani, soyut kavramları biz teşkil ederiz. Meselâ, tek tek ağaç görüyoruz ve bunlardan tümel olan ağaç kavramına varıyoruz.

İbn Sina, tümellerin incelenmesinden sonra bilgi nazariyesine geçmektedir[1].

1- Bu hususta geniş bilgi için bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 211–218 ve oradaki bibliyografya. Ayrıca bak. İbn Sîna, Necat.

Bilgi Nazariyesi:

İbn Sina Bilginin duyum ve idrak (algı) ile başladığını söylemekle amprızmı ön plâna almışsa da yine de akılcılığın ana prensibine sadık kalarak tecrübeyi akıl kadrosu dışında tutmaz ve bütün bilgilerimiz ma'kullerden ibarettir der. Bu sebeple o, Farabî gibi bilgide doğmatiktir. Yani, bilgiyi kategorik ve vazık bazı prensiplere dayandırır. Bu prensipler sezgi ile doğrudan doğruya elde edilir. Bu yolla elde edilen prensiplerden hareket edilerek dedüksyon (istintaç) yoluyla bütün bilgimiz çıkarılır. Tecrübeden önce zihinde varlık ve çelişkenlik prensipleri hazırdır. Ve tecrübe daima bu prensiplere dayanır. İbn Sina, Amprizmi rasyonalizm içinde açıklamakla idealizme ulaşır ve hareket noktasını bu prensipler teşkil eder. Bu sebeple de dinamizm denilebilecek bir metafizik kurar. Bütün bu hareket tarziyle neticelerinde Leibniz'e önderlik eder. İbn Sina felsefede ilk defa tekvin delilini kullanmış ve Saint Anselm bu delili daha mükemmelleştirmiştir. Saint Alselm'e göre varlıkla düşünce birbirinin aynı olup bütün düşünceklerimiz vardır ve bütün var olan şeyleri düşünebiliriz. Bu suretle mantıkla metafizik birleşebiliyor ve metafiziğin bütün prensipleri mantıktan çıkıyor. İbn Sina'ya göre Mutlak'ta akıl ve ma'kul aynı şeydir. O da Allah'dan ibarettir. Düşünenle düşünülen arasındaki ayrılığı ancak insan yapar ve ancak mümkünler âleminde yapar.

Tabiat İlimleri [1]:

İbn Sina, tabiat ilmi nazariyesini bir çok risalelerde ve Şifa, Necat gibi kitaplarında müstakil birer bahisde açıklamış ve tabiat ilimlerini metafiziğin başlangıcı saymıştır. İbn Sina Es-Sema'ut-Tabiî'de tamamen Aristo fiziğini takip eder. Tabiî ilimleri sekize ayırır ve tabiat ilminden Psikolojiye, psikolojiden de metafiziğe yükselir. İbn Sina'ya göre bütün cisimler bir madde ile bir çok form (sûret) lardan müteşekkildir. Form, maddeden önce,arazlar ise maddeden sonra gelirler. Formlar maddeye, arazlar da madde ve formdan müteşekkil cevherlere katılır. Cevherin dokuz sıfatı vardır ki bunlar mantıkta kategoriler, fizikte arazlar olup bunlar metafizikte de tekrar edilirler. Fizikte formalar maddeden ayrılmayan tabiî tümellerdir. Fakat metafizikte maddeden ayrı olan ma'kûl tümellerdir.

Tabiî cisimler kendi zatları ve kemallaeriyle mevcutturlar. Kemâl, cisimlere mahsus bir nevi ilk ve ikinci keyfiyetler (hareket, yer kaplama

1 - Bu konu için bk. İbn Sînâ, Tis'a Resail fi'l-Hikme v'at-Tabiiyyat, İstanbul, 1298; ayrıca bk. H. Z. Ülken, Risail-i İbn Sînâ, İstanbul, 1953.

ve renk gibi) olup bu kavram onotolojiye aittir (İbn Sina'nın Locke'a etki yaptığı nokta).

Kemâlller ikidir, biri ilk kemâllârdır ki cisimle kaimdirler ve cisimlerin kaybolmasiyle onlarda kaybolurlar. Diğeri ikinci kemallerdir ki cisimlerden bağımsız olarak devam edebilirler kuvvet, hareket gibi.

İbn Sina'da fizik âlem bu ikinci kemaller üzerine krulmuştur ki bu da özellikle kuvvet ve hareketten ibarettir ve biri dinamik diğeri statiktir. İbn Sina, kuvvet meselesini inceleyerek fiziği hareket noktası olarak alır ve oradan sıra ile psikolojiye ve metafiziği geçen bir dinamizme ulaşır. Cisim kendiliğinden ne sükun ne hareket alabilir. Faaliyet, başka cisimden de gelmez. Şu halde, faaliyet ancak cismin içinde bulunan kuvvetten gelir. Bu kuvvet hareket prensibidir. Hareket prensibi olan bu kuvvet maddeden ilâhî âleme doğru yükselmek üzre üç türlüdür:

1 - Objeye bağlı form ve mahalle ait karekterleri verirler (Meselâ, ağırlık gibi). Bunlar tabiî kuvvetlerdir. Hareket ve sükunun zatî prensipleridir.

2 - Bunlar canlı cisimleri hareket veya sükun haline koyarlar. Nebat, hayvan ve insan nefisleri gibi. Anlama ve düşünme melekeleri ile beraber insan nefsi bu zümrenin en yüksek derecesidir. İşte fizik bu suretle psikolojiye bağlanır. Burada açıkça görülüyor ki İbn Sina psikolojisi biyilojik âlemle ruh âlemi arasına kesin bir sınır koymaz. Ruhla aynı sayılan nefs, melekeleri araciyle canlı cisimlerin ilk karekterlerini meydana getirir.

3 - Bu çeşit kuvvetler bir organın yardımı olmaksızın iradeli ve sürekli olarak faaliyette bulunmaktadırlar. Bunlar semâvî nefslerdir. Yani, bizim âlemimizin dışında mevcut olan varlıkların ruhsal kuvvetleridir ki bunların incelenmesi metafiziğe kapı açar.

İbn Sina'da kuvvet kavramının analizi felsefenin bütün merhalelerini aşma imkânını verir. İbn Sina İskenderiye mektebi ve Aristo'nun yeni Eflâtuncu şârihlerinin etkisiyle Animist (canlı) bir âlem telâkkisine varır. Canlı ve organik tümel bir varlık kabûl eder. Varlık insana benzer ve Allah'tan gelen feyz ile derece derece meydana gelir. Fakat İbn Sina'nın bu dinamik görüşü bir çok yerlerde statik görüşle karışır. Ona göre kuvet sınırlıdır. Dolayısiyle kuvvetin eserleri sonludur. İbn Sina'nın metafizik zihniyeti onu statik telâkkiden Animist bir telâkkiye ve nihayet mistik bir görüşe götürmüştür.

Zaman, hareket:

İbn Sina, zaman ve hareket kavramlarında da tamamen Aristo'yu takip eder. Ona göre zaman ancak hareketle tasavvur edilebilir ve zaman hareketin ölçüsüdür. Maddî cisimler hareket halinde olduklarından dolayı zamandadırlar. Yoksa doğrudan doğruya zamanda değildirler. Zamanın başlangıcı yoktur. Onu yaratan Allah, ancak mahiyet ve zat bakımından zamandan öncedir. Yoksa zaman bakımından değil. Zaman hakkında söylenilen şeyler hareket için de söylenilebilir. Yalnız bu takdirde prensip gök küresinin (feleğin) devrî hareketidir. Zaman devranî hareketin keyfiyetidir. Devranî hareket sürekli olduğundan zaman da süreklidir. İbn Sina'ya göre zamanda kaim (mevcut) cisimlerin ve şeylerin bir kısmı geçmişte bir kısmı da gelecektedir ve şimdiki fiilî hareket bölünmez andır. Anlar veya lâhzalar zamanın içindedir. Geçmiş, gelecek ve anlardan müekkep olmayanlar zamanın dayanağı olan bir süreklilik ve istikrar yani durée (dehr) içindedirler ki zaman bu durée içinde cereyan eder (Aristo'da da aynıdır).

SÜR'AT, sür'atın miktarı maddenin istidât ve haline aittir.

HAREKET, cismanî bir keyfiyetin kuvveden fiile yavaş yavaş geçişidir.

MAHAL (yer), bir cismin kapladığı mahal, onu kuşatan cismin iç sathıdır. Her cisimin daima aynı kalan tek bir mahalli vardır. Kendi haline bırakılan bir cisim daima aynı mahalle doğru meyleder. Meyl ve temayül kavramlarını İbn Sina canlı ve cansız bütün cisimlere ve olaylara tatbik eder ve tabiat ilimlerini bu animist telîkkiye göre açıklamaya çalışır.

HÂLA (boşluk), İbn Sina hâla fikrini atomculara zıt olarak reddeder. İbn Sina felsefesinin büyük bir kısmı (ki şimdiye kadar gördüklerimizden bahsetmek istiyoruz) sonsuzun incelenmesine dayanır. İbn Sina sonsuzluk meselesinde de şöyle der. "Sonsuz, ancak kuvve halinde olabilir, fiilî bir sonsuz yoktur." İbn Sina, aktüel sonsuzun imkânsızlığını geometrik bir tarzda göstermeye çalışmış, fakat bu noktada yanılmıştır.

Sonsuz geçmiş konusunda İbn Sina'ya göre sonsuz serilerin cereyanı imkân dahilindedir. Yunan felsefesini hayli meşgul eden bu problemi Kant aklın antinomileri dolayısiyle tetkik etmiş ve halledilmez olduğunu göstermiştir. İbn Sina ise şöyle der: "Biz sonsuz hareket ve sonsuz sayı olduğunu, fakat onların kuvve halinde olduklarını ve kuvveden fiile geçme konusu olmadığını kabul ediyoruz." Yine, İbn Sina'ya göre cisimler sonsuzca bölünebilirler. İbn Sina sebep nazariyesi üzerinde de şöyle der:

"Bu mesele fizikten ziyade metafiziğe aittir ve Allah problemine bağbağlanmalıdır." Hâlbuki Aristo'da bu problem onun hem fiziğinde, hem metafiziğinde yer almıştır. İbn Sina'da yalnız metafizikte yer alması felsefesinin Aristo'dan fazla cebrî bir sisteme sıkıştırılmış olmasından, başka bir deyişle, teolojik bir karekterde bulunmasındandır.

Meyl, temayül, gaye, ruh, hayalî kuvvetler gibi menş'eleri animizmden gelen fikirler, İbn Sina'yı determinizmden hayli uzaklaştırmıştır. Hocası Frabî'ye göre ise gerek tabiat olayları alanında, gerek ruhsal fiillerde tam bir determizm vardır ve Farabî'ye göre bu determizm son analizde bir nevi ilâhî determizinzme, hatta fatalizme (kadercilik) dayanır. Halbuki İbn Sina felsefesinin özünü teşkil eden ve yeni Eflâtunculuktan gelen ilâhî feyz (ilâhî taşma) nazariyesi onu doğrudan doğruya fizikte tabiî kuvvet, tabiî meyl, ruhlar, küreler veya feleklerin ruhları fikirlerine ve nihayet finalizme, hatta mutlak spritüalizme götürmüştür.

İbn Sina, aynı zamanda hem akıl, hem tecrübe ve müşahedeyi gözönünde tuttuğundan zaman zaman müsbet ilimlerin verileriyle de uyuşmaktadır.

İbn Sina, Muharrik sebepten de başlı başına bahseder ki bu onun metafizik sebepler nazariyesi dışında tabiî sebebe de önem verdiğini gösterir. Hareket, tabiî bir olaydır. Sebep, iradesiz ve kasıtsız cereyan eder. İrade ve kasıtla hareket ise feleklerin (kâinatın) nefislerine aittir.

Psikoloji:

İbn Sina ve ondan önce yeni Eflâtuncular Aristo'daki tabiiyyattan ayrılmamış olan ruhiyat üzerinde uğraşmışlarsa da onu bağımsız bir ilim yapamamışlardır. Şu kadar ki İbn Sina bu ilmi hayli mükemmelleştirmiştir.

İbn Sina'nın psikolojisi fiziği ile metafiziği arasında bulunur ve her ikisini birbirine bağlar. Nebatî nefs (ruh) ahlat vasıtasıyla maddeye kadar iner. Düşünen nefs de fa'al akıl vasıtasiyle Allah'a kadar yükselir. Başka bir deyişle, İbn Sina'da akıllar tasnifi özel bir nefsler veya ruhlar tasnifiyle tamamlanarak psikoloji tabiiyata dayandırılır. O, Psikolojisinde de tecrübecilikle akılcılığı birleştirmek yolundadır. İbn Sina psikolojisi üç kısma ayrılabilir:

1 – Tecrübeî psikoloji ki nefs ve akıl nazariyelerini ihtiva eder,

2 – Akıl psikolojisi ki aklın mahiyetinen bahseder.

3 – Mistik psikolojisi veya tasavvuf.

1 – Tecrübî psikoloji: Tabiî nefs, bilkuvve hayat sahibi olan cismin ilk kemalidir. Canlı olan cisimlerin bütün fiilleri kendilerinde mevcut olan kuvvetlerden çıkar. İbn Sina, nefs [1] kuvvetlrinde Aristo'ya uyar ve nefsi üçe ayırır:

a) Nebatî nefs, b) Hayvanî nefs, c) İsnanî nefs. Aklı da ikiye ayırıyordu: a) Nazarî akıl, b) Âmeli akıl.

Nebatî nefs: Nebatî nefste üç kuvvet vardır: Gıdalanma, büyüme, doğma.

Hayvanî nefs: Hayvanda yaşatıcı olan nebatî nefsle beraber bir de hayvanî nefs vardır. Hayvan bu nefsle duyulanları duyularla algılar ve iradî olarak hareket eder. Hayvanî nefste iki kuvvet vardır. Biri hareket ettirici kuvvet, diğer idrak edici kuvvet. Hareket ettirici kuvvet de ikiye ayrılır: a) Bâise kuvveti ki, şehvet (iştiha) ve gazap kuvvetleriyle menfaati celp veya def eder. b) Faile kuvveti ki germe ve gevşetmeyle muhtelif hareketleri meydana getirmek için sinir ve adelelere yayılmış olan kuvvettir. İdrak edici kuvvet de ikiye ayrılır: a) Dışa ait zihin veya müdrike ki beş duyumuzdan ibarettir. b) İçe ait zihin veya müdrikedir ki müşterek his hayal, tasavvur, hafıza veya tasarruf edici kuvvetlerden ibarettir. Ve bunların beyinde birer yeri vardır. İdrak olayı da şöyle meydana gelir:

1 – Önce dış duyular suretlei idrak eder ve sonra

2 – Müşterek duygu bu suretlerin hepsini idrak eder ki hayal bunun hazinesidir.

3 – Vâhime kuevveti parça ma'naları idrak eder ki hafıza bunun hazinesidir. Tümel ma'naları da akıl idrak eder.

4 – Tasarruf edici kuvveti de duyuların suretlerinde ve ma'nalarında birleştirme, genelleştirme ve çağrışımla tasarrufta bulunur.

İnsanî nefs: Nebat ve hayvan nefisleriyle birlikte insanda bu nefslerin tekâmül etmiş şekli yani, insanî nefs kuvvetlri vardır ki akıldır. Tekâmül kanununa göre hayat nebatta uyuşukluk ve şuursuzluk halindedir. Hayvanda yarı uyanık ve hayvanî duyumlardan ibarettir, insanda ise tam şuurludur.

İnsan nefsinin de iki kuvveti vardır: 1– Âmile (yapıcı kuvvet) 2– Âlime (bilici kuvvet)

1 – Âmile: İnsana mahsus hareket ettirici kuvvettir ki, insan bununla bedenini ve münasebetlerini idare eder.

1– Nefs hakkında bk. İbn Sînâ, Necat, s: 448. Ayrıca bk. Ömer Ferruh, Abkeriyyet'ul-Arab..., s: 96–99.

2 – Âlime: Bu insana mahsus müdrike (zihin kuvveti) dir ki insan bununla yüksek prensipleri kavrayıp ondan faydalanır. İbn Sina'daki akıl nazariyesi işte bu Âlime kuvveti nazariyesidir [1].

Akıl nazariyesi:

Aristo'da akıl ikiye ayrılır: 1– Nazarî akıl, 2– Âmelî akıl. Farabî'de de dörde ayrılır: 1– Bilkuvve akıl, 2– Bilfiil akıl, 3– Müstefad akıl (bu üçü nefs-i natıkanın esas kuvvetleridir), 4– Fa'al akıl.

İlk üç derecedeki akıl eşyayı bilebilmek için fail akılla birleşmek zorundadır. İbn Sina ise Farabî'de üç derece üzerine olan akıl kuvvetlerini dörtde çıkarır ve en üstüne de (Farabî'nin akıllar tasnifi dışında tututğu) kutsî aklı koyarak bu dereceleri beşe çıkarır: 1– Heyûlânî akıl. Bütün insanlarda bilme hususunda mevcut olan mutlak isti'dat. 2– Bil-meleke veya mümkün akıl. Akıl bu mertedede açık ve seçik ve zorunlu olanları bilir. Bu akıl birinci akla nazaran fiil hâlidir ki bu Farabî'de yoktur. 3– Bilfiil akıl. Akıl bu mertebede kazanılmış ve nazarî olan ma'kulleri idrak eder ve bu mertebe ikinci aklın daha yüksek bir dereceşidir. 4– müstefad akıl. Akıl bu mertebede kendisinde hazır olan ma'kullerin suretlerini bilfiil idrak eder ki bu aklın kemal mertebesidir. 5– Kudsî akıl. Bu mertedede eşyayı vasıtasızca sezgi ile aklın kemal mertebesidir 5– Kudsî akıl. Bu mertebe eşyayı vsıtasızca sezgiyle bilme halidir ve bilmeleke akıl cinsinden yüksek bir derecedir ve herkese müyesser değildir. İbn Sina bu kudsî akıl mertebesiyle tasavvufa geçer.

Şimdi, parçaları duyular, hasseler idrak ediyordu, tümelleri ise akıl idrak ediyor ve fa'al akla hazine vazifesini görür. Vakıa akıl parçaları da idrak ederse de bu idrak, parçaların parça olmaları hasebiyle olmayıp belki illetlerinin illetlenmişleri, eserleri olması bakımındandır.

Nitekim Cenab-ı Hak'kın parçaları tümel vech üzre idrak ettiği söylenir. Nefste geçen bütün ameliyelerin temeli duyusal idraktır. Duyular duyulmuş olan parçaları nefse ulaştırır. Nefs te ondan ma'kul olan tümelleri çıkarır (ma'kuller hep tümellerdir). Aklın bu idraki bilfiildir. Zira ma'kullerin hazinesi olan fa'al akla bitişiktir. Kısaca, akıl ma'kulleri elde etmek için önce duyuları kullanır ve sonra mahiyeti gereğince sırf ma'kul hükümler vermek gayretiyle yavaş yavaş duyulardan uzaklaşır. İn Sina bu görüş ile başlangıçta Aristo'cu (yani ampirst) olduğu halde sonra Eflâtuncu (yani idealist) dur ve amprizm ile idealizmi birleştirmektedir [2].

1– İbn Sînâ'nın nefsler ve akıllar sınıflaması için bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 253.

2– Ayrıca bk.H.Z. Ülken, ayni eser, s: 238–242. Ayrıca bk. Abu Reyde, Nusus..., s: 82–85.

Aklî ruhiyat (Rasyonal ruhiyat):

İbn Sina, amprik Psikolojide, en alt dereceden kazanılmış akla kadar çıkar, oradan da en aşağı nefs derecesine kadar iner. İbn Sina amprik psikolojisini rasyonel veya felsefî psikolojisine temel yapar Ve ondan buna geçer. Burada önce nefs veya ruhu tanımlar. Var olan her şey ya form ya maddedir. Nefs, form cinsindendir. Zira nefs, içinde bulunduğu bedene göre içe ait bir hareket prensibidir. Nefs, bir kemâldir ve içinde bulunduğu bedene ahenk verir. Hayvanı hayvan yapan ve insanı insan yapan bu prensip, mahiyet bakımından spritüel, yani manevî bir cevherdir. Bunu ısbat için iki metod kullanır:

1 – Eskilerin ruhu cisim olarak tanımlamalarına karşı tenkitlerde bulunur.

2 – Ruhun cisim ve cisme ait olmadığını apriori delillerle ıspata kalkar.

Bu iki noktadan çıkan başlıca problem şudur: Eğer ruh bendensiz olarak kendini bilebilirse ve bedensiz olarak kendi var oluşunu kabûl edebilirse o, gerçekten, bedenden ayrıdır ve ruhanî ve manevî cevherdir. İbn Sina bu maksada mebni bir uçucu insan istiaresi kullanır [1]: Yaşlı bir adam farzedelim. Bu adam boşlukta hareket etmekte ve dış âlemden hiç bir şey görmemekte, uzuvları bir yere ve birbirine dokunmamaktadır. Böyle olmakla beraber bu adam kendisindeki maddî şeyleri ve onların durumlarını bilmemekle beraber kendisinin var olduğunu kabûl edecektir. Yani, böyle bir adam, uzuvları olduğunu bilmeden kendi kendisini bilebilecektir. Öyle ise ruh manevîdir. İşte İbn Sina'nın kullandığı bu delil eserlerinin lâtince tercümeleri vasıtasiyle Hıristiyan orta çağına etki yapmış ve az çok farklarla bu güne kadar gelmiştir. İbn Sina için mesele şu idi: Ruh bir cevhermidir? Yoksa arazmıdır? Ruh araz değil cevherdir. Zira: 1– Varlığında tek ve aynıdır. Bedenin ölümüyle dağılmaz. 2– Ruh bedeni meydana getirir ve onun kemalidir. Ruhtan önce beden olamaz. 3– Ruh bedeni bıraktığında beden bir sesetten ibaret kalır. 4– Kendi başına melekeleri vasıtesiyle bütün hayvanî fonksiyonları icra ve bedene etki yapar, onu korur.

Cevher olan bu ruh maddeden tamamen bağımsız duyulardan ayrılmış, genel fikirleri kavrayan ve dolayısiyle bilinenden bilinmiyene doğru yükselen bir ruh olup kuvve veya fiil bakımından objenin parçalarıyla münasebette bulunan bir form değildir.

1– Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 244.

İnsan ruhu bir beden formu değildir. Zira o maddî bir ruhtan bile ma'kul formları almağa elverişlidir. Hâlbuki ma'kul formlar cismanî bir süjede devam edemezler. Ve yine, ruh veya zihin veya nefs cismanî olamaz. Zira ruh, kendini doğrudan doğruya kavrar. Fakat bedenini ancak bir duyu vasıtasiyle kavrar. Ruh bir form olmadığı halde onun bedene ihtiyacının sebebi ruhun bedene karşı duyduğu şevk ve bedenin de ruhun hizmetinde bir alet olmasındandır. Bu suretle ruh ve beden birbirlerine karşılıklı hizmet ederler. Beden yardımiyle ruh duyumları alır ve bu duyumlar kazanılınca şu dört işlem mümkün olur:

1 – Zihin vasıtasiyle ve tecrit yoluyla ilk prensipler olan kavramlar kazanılır.

2 – Bu kavram ve prensiplerden sonuçlar çıkarılır.

3 – Birbirine bağlı olaylar arasında muntazam tabiîlik hakkında terrübî bilgi elde edilir.

4 – Bazı inançlar kazanılır.

Ruh beden yardımiyle bu bilgileri kazandıktan sonra kendine dönebilir ve bedenden vazgeçebilir. Duyu verilerine dönmesi gerektiğinde de yeni prensipler çıkarmak için onları canlandırabilir. Ruhun duyulara dönüşü başlangıçta sık olmakla beraber bu dönüş ruh kuvvetlendikçe azalır ve kemâl halinde bütün bu ameliyeleri kendi kendine yapar.

Ruhun kişiliği (ferdiyeti) bedenle birleştikten sonradır. Bundan evvel tasavvur edilemez. Fakat, bu kişilik bedenden ayrıldıktan sonra tasavvur edilebilir. Zira ruhun prensibi mahvolmak değil, var oluşutur.

İbn Sina'nın bu doktrininde dikkatı çekecek nokta, formla ruhun ayrılığıdır. Ona göre canlı varlıkta bir çok ruhlar birleşemez. Ruh bir cevhedir, kendisinden bir çok melekeler çıkar ve bu melekeler bedende değil ruhta birleşirler. Ruh ölümden sonra bedene de girmez.

Kısaca, ruhun varlığı hakkında delilller şunlardır:

1 – Nefsin birliği delili: Ruhta bütün şuur halleri tam olarak mevcuttur ve hiç birisinin yalnız başına bir varlığı yoktur.

2 – Nefsin ayniliği delili: Her ne kadar bütün şuur halleri zamanla değişirse de ruh daima aynı kalır.

Bu iki delil gerek İşrakî felsefesinde gerekse birçok garp sistemlerinde ve psikolojilerinde yer almıştır.

Bu noktadan da İbn Sina'nın İşrakî temayülüne kısaca işaret edelim[1]. Ruh ölümsüzdür. Bedenden ne önce ne de ayrıdır. Kemâle erişmesi

1- Bu konu için bk. H. Z. Ülken, ayni eser, S: 271-275. ve oradaki bibliyografya.

araştırma ve kazanma iledir. Ruhun bedenle birleşmesi kendine has kemalleri elde etmek yolunda onu vasıta olarak kullanmak içindir. Ruhun kendine mahsus melekeleri vardır, ruhla beraber devam eder. Ruh bedenden ayrılınca ulvî âlemle birleşir ve onun güzelliğine bürünür.

Ruhun çevrildiği yüksek âlemdeki nur ve işrakın sırları (Teemmülü) düşünceyle açılır. Ulvî âlem, evvelâ idrak edilir, sonra müşahade edilir. Gerçek müşahade ancak sezgiyle mümküddür ki insanın konusu ile sevgi içinde kaynaşması demektir. Bu hâl isditlâl ile kavranılamaz, bir yaşanmış tecrübe verisi olabilir. Zira haz ve lezzet ancak yaşanır. Bu ise doğrudan doğruya bir temas meselesidir.

Tecrid nazariyesi:

İnn Sina, bilgi nazariyesinden metafiziğe geçişte tecrid nazariyesini kullanır. Tecrid, fa'al aklın tümellerini kazanılmış akla geçirmek veya aklın dışarda tam ve gerçek olarak mevcut olan kavramları kazanması demektir. Yoksa kavramları objelerden çıkarmak veya onları muhayyeleden akla nakletmek değildir. Tecridi biz yapmıyoruz. Biz ancak kavramları anlamamıza yarayan temrinleri yapıyoruz.

Aristo ve Farabî'ye göre âkil ve ma'kul tek ve aynı şeydir. Fakat İbn Sina'ya göre bu görüşte düşünce işi açıklanamaz. Bu sebeple süje ile obje arasında aynîlik değil ancak ittisâl vardır. Bu görüş sebebiyle İbn Sina'nın psikolojisinde olsun metafiziğinde olsun dualite vardır. Bu dualiteyi daha Eflâtun'da ve onun bilhassa Parmenides adlı diyalogunda, ondan sonra da Pilotin'de bulabiliriz. Bazı Eflâtuncular ve Farabî, Eflâtun'un bu nazariyesinden hareketle âlemin ruhu ile birlik fikrine ulaşmışlardır. Fakat, Eflâtun'un öteki görüşüne sadık olan İbn Sina Dualist olmuş ve bu sebeple de metafiziği Saint Thomas tarafından tenkit edilmiştir.

İbn Sina, psikolojisinde, ruhun ölmezliği hususunda Plotin'den, ruhun birliği hususunda Strato'dan, dış idrakle kendi idrak fiillerimizin idraki arasındaki tefrikinde Alexandre'dan, aklın kendisini bilmesinin aklın ilk faaliyeti olduğu ve dış objelere ait bir bilgiyle şrtlı bulunmadığı hususunda Simplicus'tan, maddî akıldan itibaren intellectus in effectu, İntellectus in habitu, intellectus in adaptus merhalelerinden geçiş fikrinden Alexandre ve Farabî'den faydalanmıştır. Fakat, sezgi, kutsal güç ve kutsal ruh hakkındaki fikirlerinde psikolojisi tamamen din felsefesine ve peygamberlik nazariyesine bağlıdır.

Metafizik:

İbn Sina, Farabî'den başlıca şu noktalarda ayrılır:

Madde Allah'tan sudur etmez. Böylece o, ma'kulata maddeden üstün bir yer verir ve nefsin ehemmiyetini artırır. Nefs, cisimler âlemiyle akıllar âlemi arasında ortaç bir mertebededir. İkinci olarak, vacip ve mümkün kavramlarının düşünülmesinden de vacib-ül-vücud'u çıkarır.

İbn Sina metafiziği, genel olarak, Aristo metafiziği ile yeni Eflârunculuk ve kelâmın bir sentezidir. Konusu mutlak vücut olup Allah ve ulvî mevcutlardan bahseder. İbn Sina'ya göre vücud ilkler ilkidir ve hem içde hem dışta birdir. Hisler ve tasavvurların mevcudiyetiyle bizzat eşyanın mevcudiyeti aynı ma'nayı taşır. İbn Sina şöyle der: "Varlık vardır o, yok olamaz, onu hem tasavvur, hem de tasdik ederim." Bu sebeple ilkler ilki olan, tasavvur bakımından vücud, tasdik bakımından tenakuz mebdei olmaktadır. Vücud, gerçekte her ikisine şâmildir (Bu noktada İbn Sina ile Descartes arasında bir mukayese yaparsak, İbn Sina, vucudun evvelî olarak idrak edildiğini söylemekle tasavvuru varlığa bağlar. Descartes ise "düşünüyorum, o halde varım" demekle tasavvurun varlığa delâletini iddia eder ki bu bir çok münakaşalara yol açmıştır).

Vücud bahsinde İbn Sina üç derece ayırır:

1 – Mümkün varlık: Olaylar âlemi, yani kamer altında meydana gelip mahvolan şeyler âlemi:

2 – Mümkün ve zaruri varlık: (İbn Sina'nın kendi görüşü) tümeller ve kanunlar âlemi, bizatihi mümkün ve bir dış illet dolayısiyle vacip olan vücud (ilk illetten maada doğmak ve ölmek kayıtlarına tabi bulunmayan şeyler ki semâvî felekler ve akıllardan ibarettir.) Bunlar zatları itibariyle mümkün mevcutlardandır. Fakat, ilk illete bağlılıkları bakımından da zarurî ve vaciptirler.

3 – Bizatihî vacip olan vücud, yani Allah[1].

Sudûr naariyesi.

İbn Sina, vücudu mertebelendirmede "birden bir çıkr" prensibine dayanır. Vücud birdir. Bu birden çokluk çıkmaz ve ilk bir, vacib'ül-vücud olan Allah'tır. Bu birinci birden ancak bir çıkar ki bu da akıldır. Çokluk bu akılla başlar. Bundan diğer bir akıl ve felek ve nefs çıkar ve böylece devam eder. Ve her akıldan üç şey çıkar: Akıl, nefs ve cisim. Bu sudûr nazariyesini kısaca toparlarsak aşağıdaki sıra meydana gelir.

1- Vacib ve mümkün vücutlar hakkında bk. Abu Reyde, Nusus..., s: 87–89.

1 - Allah

2 - İlk akıl

3 - Fa'al akıl (ki bütün âlemin nefsi ve bedenidir.)

Şimdi, akıl, vasıtasız olarak cismi harekete getiremiyeceği ve nefse etkide bulunamıyacağı için bu akıllar silsilesinin sonunda fa'al akıl gelir. Ondan da dünyaya ait şeylerin maddesi, cisimlerin formları ve insan nefsleri meydana çıkar. Fa'al akıl bunların hepsini iddare eder. Bütün bu sudûr ezelîdir ve mahallî (yeri) de heyulâdır. Heyulâ soyut ve bütün mevcudatın ezelî imkânı, nefsin faaliyet alanı, sınırı ve bütün parçaların mebdeidir.

İbn Sina, ilâhiyatında ikinci mesele olarak illet problemini ele alır. O, Aristo'nun dört illet nazariyesini kabûl eder. Buradan da ilk illete çıkar. Bu suretle mebde yalnız fail olan illet olur ve Allah akıl olmakla, ilk illet akılla birleşmiş olur. Bu illet bahsinde İbn Sina, ikinci illetlerin faaliyetlerini ilk illetin faaliyetine bağlıyarak Eş'arîler'in âdî illetini reddeder, yani illetin etkisi olmadığını değil, bilâkis etkisi olduğunu kabul eder. Diğer taraftan da tabiî kuvvetlerin ilk illet karşısında bağımsız olduklarını söyler ve böylece tabiat alaniyle ilâhî alanı birleştirir ve tabiat alanında da pozitif (icâbî) görüşe bağlanır (Bu birleştirme zorumluluk bakımındandır).

İbn Sina, metafiziğin üçüncü kısmında vacib'ül-vücud olan Allah problemini ıspata çalışır. Allah, bizatihî saf vücuttur, ilk illettir, evvellerin evvelidir. İbn Sina, vacib'ül-vücud'u ıspata illiyet nazariyesiyle başlar. Fakat o kelâmcıların hudûs delilini, yani illetini yalnız hudûs delili olduğunu reddeder ve imkân deliline önem verir (İlk başlangıç, ilk illettir. İhtiyaç illeti de imkândır). Bu delili üç noktada açıklar ve tamamlar.

1 - Var olan mümkünler vacibe muhtaçtırlar.

2 - Bu mümkünler namütenahî olamazlar.

3 - İllet mümkünlerin kendisinde olamaz.

İbn Sina, vacibi ıspatta aynı zamanda namütenahî illetler silsilesinin muhâl olma esasını da ele alır. O da fail illetlerin mütenahî olduğunu kabûl etmek ve bunları mutlak olan bir ilk illete bağlamak demektir. Bu suretle İbn Sina burhan-ı vasat ile tesellsülü iptal eder.

İbn Sina, hareket delilini de ele alır ve sonunda bir hareket etmeyene ulaşır. Bu delille, o da kelâmcılar gibi hudûsun bir illete muhtaç olduğunu kabûl eder. Ancak, hareket veya hudûs delilinde ilk mebde hareket verici

olup, vücud verici olmamakla cisimlerin bizzat varlıklarının vacibe ihtiyaçları sabit olmadığı gibi bir şey hadis olduktan sona eserin ihdas ediciye muhtaç olması da gerekir. İşte bu bakımdan İbn Sina illeti muhafaza için hûdus delilini yeter görmez. Eserin illetiyle hem hudûs hem de başka zamanlarında beraber bulunmaları için ihtiyaç ilelleti ancak imkândır der.

Bu sebeple İbn Sina imkân deliline önem verir. İmkân deliliyle bütün mevcutlar tümel mebde olan vacib'ül-vücuda ulaşır.

İbn Sina'ya göre vücud, vacib'te zatın aynıdır. Bu, vahdet-i vücud görüşüdür. Bu sebeple mutasavvıflar İbn Sina yolundan gittiler. Fakat, İbn Sina vacibin Rab olmasını sabit görmez. Rab, ancak merbûb olmak, mümkünatın hem vücudu, hem de vacibin eseri olduğunu tasdik etmeğe bağlı olmakla rab olduğunu ıspat bakımından yine mümkünü ıspata muhtaç olur.

İbn Sina, vacib'ül-vücud kavramını vücud kavramı içinde evvelî (ilk) olarak alır ve bütün özelliklerini o kavramdan çıkarır. Bu yol, ilk olan, başlangıç olan mebde'lerden sonuç çıkarmak yoludur ki Saint Anselme'de aynı düşüncededir. Fakat, İbn Sina'nın bu delili ancak bir tenbihtir. Yani, o, bununla vacib'ül-vücudun gizli olan bir açık olduğunu söylemek ister. Zira İbn Sina'nın ıspat-ı vacib'te tuttuğu yol eserden müessire untikal yoludur.

İbn Sina psikolojisine fizikten geçiyor ve şöyle diyordu:

Hareket cismin kendinde olan bir kuvvetten doğar, yani hiç bir zaman bir cisim fail olamaz, fail daima bir kuvvet, bir form veya bir nefstir. Fakat tabiat âleminde ise sayısız kuvvetler vardır ve şöyle sıralanmıştır:

1 – Tabiî kuvvetler

2 – Nefs kuvvetleri (nebat, hayvan, insan nefsleri)

3 – Feleklerin nefsleri (bunlar ruhî kuvvetlerdir ki İbn Sina, bu vasıtayla metafiziğe yükselir ve bu telâkki Emanation yani sudûr nazariyesine bağlanır).

İşte, bu suretle İbn Sina'nın ruhiyatı metafiziğini, metafiziği de işraki fikirlerini hazırlamış ve bu yol onu tasarrufa götürmüştür. Bu seyir, onu, din felsefesi bakımından, kendinden önceki meşşâilerden ayırır.

Tasavvuf:

İbn Sina tasavvufunun temeli Esolocya kitabından mülhem aşk felsefesidir. O, bu noktaya feyz fikriyle ulaşır, yani insan sudur derece-

lerinden geçer ve tekrar tek varlığa döner. Aşk, bütün varlığın esasıdır. Her şey aşktan doğar ve yine onunla birliğe vrılır. Sevgi, madde âleminde cisimlerin birbirini cezbiyle başlar, derece derece yükselerek ruhların cazibesi halini alır. Ve bütün sevgiler Allah'ın tümel ve ezelî sevgisinde erir. İbn Sina'nın aşkın mahiyeti, kader, dua gibi risaleleri din felsefesine bir hazırlıktır.

Din Felsefesi [1]:

İbn Sina'nın din felsefesi başlıca dört noktada toplanır: I- Yaratılış meselesi, II- Allah'ın bilgisi meselesi, III- Ahiret (maad) meslesi, IV- Peygamberlik meselesi.

I - Yaratılış meselesi: İbn Sina, bir taraftan monist bir âlem telâkkisiyle yaratıcı kabûl eder ve Allah için hâlık, mubdi', muhdis kelimelerini, âlem için de mahlûk, mubde, muhdes kelimelerini kullanır.

Fakat, İbn Sina'nın hareket noktası daima birden çoğa geçiş, yani sudûr nazariyesidir. Allah ilk sebep ve zorunlu varlıktır, fâil-i muhtar değildir. Allah'tan çıkan ilk şey de ilk akıldır.

Fakat, sudûr nazariyesinde İbn Sina BİR, EVVEL, BAKİ mefhumlarını kur'andan çıkarır. Ona göre mücerret akıllar ve feleklerin nefsleri meleklerdir ki ilâhî âleme aittirler, maddî formdan ibaret karmaşık cevherler de bu dünyaya aittirler.

İbn Sina, sudûr nazariyesi bakımından ibda, ihdas, halk kelimelerini kullanır. Kelâmdan aldığı tekvin kelimesiyle de mümkünlerin meydana gelişini kasdeder.

Louis Cardet'ye göre İbn Sina'nın eserlerinde 4 ayrı mânaya gelen şu dört kelime vardır; 1- İbda: Yokolmayan varlıkların vasıtasız olarak meydana çıkışı, 2- İhdas: Mümkün varlıkların meydana getirilişi, 3- Halk: Vasıtalı veya vasıtasız cismanî varlıkların meydana gelmesi, 4- Tekvin: Fanî varlıkların vasıtalı olarak medana gelmesi.

Fakat, ibda ve halk ona göre sudûr eseridir. Kendisinden bütün varlıkların çıktığı tek varlık Allah'tır. Bu sudûr meselesinde şu nokta ortaya çıkar; Mutezile, Allah'ın kötü ve hikmete aykırı olan bir fiile iktidarı olmadığını söylediler. Fakat felsefî görüşte şu iddia gizlidir: Allah, alelıtlak mümkün olan fiili değil, ancak zatı icabı mümkün olan fiili yapmağa muktedirdir. Allah'tan doğrudan doğruya sadece ilk akıl sadır olur.

1- Bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 275-292 ve ordaki bibliyografya.

İbn Sina İslâmî prensiplere dayanarak bu meseleye şöyle bir hal çaresi bulmuştur: Mevcut olan her şey, ister iyi ister kötü olsun, Allah'ın kaderinde mevcuttur. Lâkin Allah'ın yalnız iyiye rızası vardır. Kötü ise, ya mevcut olmayan şeydir, yahut araz kabilinden bir şeydir. Feleklerin nefslerine yönelen ilâhî inayet bu âlemin güzel nizamında tecIlli etmiştir.

Allah ve mufarık akıllar sadece tümelleri bilirler, parçalarla ilgilenmerler. Fakat feleklerin nefsleri parçaaları idrake muktedirdirler. Yani, akıl, nefsler vasıtasiyle cisimler üzerinde etkide bulunur.

Böylece parçalar ve insan için ilâhî inayetin kabulû vahy ve ona bağlı şeylere itibarı sağlar. Bu konuda İbn Sina bakımından Allah'ın sıfatlarından kısaca bahsedelim.

İbn Sina, Aristo'ya uyarak Allah'ta menfi sıfatlar arar. Bu suretle de Mu'tezileye benzer ve kelâmcılardan ayrılır. Allah aşağıdaki sıfatlarla bütün yaratıklardan ayrılır.

Allah birdir, basittir, ezelî ve ebedîdir, sabittir, sırf fiildir, bedeni yoktur, zıddı yoktur, sırf iyilik ve kemâldir.

II - Allah'ın bilgisi meselesi: Bu mesele İbn Sina'nın din felsefesinin temelidir. Ona göre Allah zâtını bilir ve bilmesi varlığı gerektirir. Fakat Allah, hem zatını hem zatından başkalarını da bilir. Zatından başkalarını bilmesi sonradan gelen bir lâzimedir. Tıpkı sebeplerle eserlerin ilişkisi gibidir. Aristo'da ise Allah yalnız kendisini bilir.

İbn Sina, bu bilgi meselesi yüzünden kelâmcılar gibi Allah'ın müsbet sıfatlarını da kabûl eder. Yani Allah diridir, Allah irade edicidir, Allah kaadirdir, Allah duyucu ve görücüdür.

İbn Sina'ya göre bütün bu sıfatlar ilimle aynı ma'naya gelir.

III - Maad (ahiret) meselesi: Maad, ölümden sonraki hayat, ruhların sudûr ettikleri ilk prensipe dönmeleridir. Dinin en mühim meselesi olup Gazâli'nin Tehafut'ul-Felâsife'sinde, Farabî ve İbn Sina'ya en çok hücum ettiği meseledir.

İbn Sina'ya göre ruh, manevi bir cevherdir, basittir, yok edilemez. Bedenin yok olmasından sonra da devam eder. İnsana şahsiyetini ve ferdiyetini veren odur. Maddeden ayrıdır. Faaliyet olmak üzere ruh, bedenin kemalidir. Onun, zatını geliştirmek için ruha ihtiyacı vardır. Yani beden onun âletidir. Ölümden sonra ruhun şahsî bakası vardır. Ruhlar bedenlere son mufarık akıl olan formlar verici tarafından verilmiştir. Düşünen ruh (nefs-i natıka) âlemin bütün formları gibi fa'al akıl içinde

önceden mevcuttur. Fakat fiilen var olmağa bedenlerin onları almağa hazırlanmasından sonra başlar.

Kısaca, ruhlar daha önce fa'al akılda mevcutturlar ve bedenle de fiilen mevcut olurlar. Ruhun ma'kuller âlemine dönüşü şahsiyeti yok eder. Ruhun bütün işi alışkanlıklar (melekler) kazanmasıdır. Bu sayede işrakın kaynağına döıer. Beden ihtiyarlayınca ruh bütün kuvvetini kazanır. Zira, ruh fa'al akılla ittisâl kazanınca uzvî âletlerin kaybı ona zarar vermez. O, artık bütün âlemi doğrudan doğruya kavrar.

İbn Sina'nın haşr hakkındaki görüşleri müphemdir. Bazı risalelerinde maddî haşrı hemen hemen inkâr eder. Fakat, halk için yazdığı risalelerde maddî haşrı kabûl eder ve kur'andan deliller gösterir. Meselâ, "Hikmet ve Tabiiyata ait 9 risale" arasındaki Peygamberliğe ait risalesinde insanın ahirette göreceği ceza ve mükâfattan bahseder. Kelâmcılar, insan şahsiyetinin psikolojik cevherciliğini kabûl etmezler. Zira cevher, arazlar mecmuudur. Araz ise lâhzavîdır (ânîdir) ve araz kaybolunca cevher de kaybolur. Şimdi, bedenin fiilleri de ruhun arazları olduğundan ruh bedenle beraber ölür. Bu kelâmcılara göre haşr tamamen yeniden yaratılmak demektir. Bu arada tasavvuf felsefesini tesis eden İbn Arabi'nin bu yoldaki görüşüne de kısaca temas edelim.

Muhyiddin Arabi'ye göre âlem, her an yeni bir tecelliyle var olmaktadır. Tecellide ise tekrarlanma yoktur. Her tecellî eski varlığı giderir ve yerine yeni bir varlık getirir. Tecellinin her varlığı gidermesi onun gidişi anında varlığın yok olması, yeni bir varlığın yaratılması da başka bir tecellinin onu meydana getirmesidir. Ve eşyanın yok olması anı, onun var olması anının aynıdır.

İlk defa İmam-ı Ma'turıdî'dir ki, insana maddî bir cevher gözüyle baktı.

İbn Sina'daki ma'nevî maad anlayışıyla uhrevî saadet ona göre yeni Eflâtunculukla tamamen uygun olarak mutlak ilk ile birleşmek, dolayısiyle çokluklan birliğe geçmek demektir. Ruhun bu saadete hazırlanması bir yandan zihnî, bir yandan ahlâkîdır. Bir yandan düşüncemize, bir yandan da hareketlerimize bağlıdır.

Nefsler temizlenirse ruhlar en büyük saadete kavuşur.

IV– Peygamberlik meselesi: İbn Sina'nın din felsefesinde islâmî olan üç esaslı prensip vardır: Halk, inayet, ba's. Bunlardan ilk ikisi hakkında verdiğimiz bilgiye ek olarak şöyle bir özet yapabiliriz.

Allah insanları yaratır ve hür iradelerini kullanmak suretiyle iyilik ve kötülükten birini seçmelerine imkân verir. Ancak, insanlardaki bu hür

irade Allah'ın inayetinin eseridir. Allah, bizim hür fiillerimizi inayetiyle harekete getirir. Fakat, Allah'ın inayeti, ilâhî zorunluluğun ta kendisidir. Bu da her şeyde mevcut olan kuvvetleri fiile çıkarmak demektir. İlâhî zorunluluk önünde iyiliğe yönelmek ve kötülükten kaçmak şeklinde tecelli eden bir irade hürlüğü, akılla vehm arasındaki mücadeleden ve aklın vehmi alt etmesinden doğar.

Kısaca, insanların hür iradesi Allah'ın inayeti eseridir [1]. İnayet ise zorunluluktan ibarettir. İşte İbn Sina'nın din felsefesinde ruhî hürriyetle metafizik ve tabiî zorunluluk prensipleri bu inayet nazariyesiyle uzlaştırılmaktadır.

İbn Sina'nın din felsefesi de Farabî'de olduğu gibi, Peygamberlik nazariyesiyle sona erer. Fakat, İbn Sina bu noktada Faranî'den ve diğerlerinden ayrılır.

Kelâmcılar ve doğmatikler genel olarak nebi ile resulü ayırırlar. Nebi: Allah'tan haber getiren bütün peygamberlere denir. Resül: Yeni bir kanun, yeni bir yol, yani şeriat kuranlara denir.

Gördük ki Farabî'ye göre nazarî ve amelî hikmeti birleştiren bir filozof Peygamberden üstündür. Peygamber ilâhî hakikatı halka dinî bir sembolizm içinde anlatır.Şu halde, Farabî'nin peygamberlik nazariyesi tam bir entelleküalizme dayanır.

Hâlbuki İbn Sina'ya göre Peygamberler, ârifler v sıddıklardandır. Peygamberlerde âlimlerde bulunmayan mukaddes bir ezgi gücü "kuvve-i kutsiye" vardır ki bu onların fa'al akılla temasa gelmelerini sağlar ve bu güçle hakikatleri kavrarlar. İşte vahy, bu kutsal kuvvetin bazı insanlara bahşedilmesinden ibarettir. Melekler, bu feyezan halindeki kuvvetlerdir ki yüksek hakikatlarla temasa gelirler, peygamberler de haberleri melekler yardımiyle alırlar.

Peygamberler maddî ilimlerden marifet derecesine yükselirler. Peygamberin mu'cizeleri, velîlerin de kerametleri vardır.

Farabî ve İbn Rüşt'e göre, Peygamber ilâhî hakikatı fa'al akıldan alır. Eğer iş böyle ise diğer insanlar da bu dereceye gelebilirler. İbn Sina'ya göre ise Peygamberler gerek doğrudan doğruya gerek gök nefsleri yardımiyle bütün fa'al akıllarla temasa gelirler. Doğrudan temasa geldiği zaman alıcı mevkiindedir ve hakikat zihne akseder. Fakat, gök nefsleri işe karışınca hayâl gücü rol oynamağa başlar. İşte bu ikinci sezgi tarzı velîler ve âriflerde de olabilir. Ancak, onlar bu kuvveti uzun uzadıya zühd ve takvadan geçtikten sonra, yani ruhu temizleme ekzersizinden

1- İlâhî inayet için bk. İbn Sînâ, Işarât ve Necat.

geçtikten sonra kazandıkları halde peygamberlerde vahyi alabilmek için tam bir muvazene ve işraka elverişli bir isdi'dat vardır.

İbn Sina "Necat"ında şöyle der: İnsan bir cemiyet ve medeniyet kurmuştur. Sosyal hayat ise adaletle mümkündür. Fakat adalet ve zulüm i'tibarî şeylerdir. İşte, bütün insanları adalet fikrinde birleştirebilmek için bir nebiye ihtiyaç vardır. Ancak, onun da getirdiği adalet haberinin i'tibarı olmayıp, mutlak olduğunu halkın kabûl etmesi ıspatı gerektirir. Bu ıspat kuvveti de mu'cizedir.

İbn Sina "Şifa"sında peygamberliğin şrtlarını şöyle sıralar:

1 – Zekânın açıklık ve berraklığı,

2 – Hayâl gücünün mükemmelliği,

3 – Tabiata hükmedebilme gücü,

Birincisiyle insan aklı fa'al akılla temasa gelir, Tümel aklın feyzini almağa elverişli hâle gelir. İkincisiyle ilham vahye inkılab eder. Peygamber, meleklerle, yani insan üstü akıllarla (mufarik akıllarla), gök nefsleriyle, ruhlar âlemiyle temasa geçer. Bu sebeple İbn Sina İslâm geleneğine uygun olarak peygamberin cebraili gördüğünü ve sesini işittiğini kabûl eder. Üçüncüsü, peygamberliğin esası değildir. Ancak, halk üzerinde etki yaratmak için lâzımdır.

İbn Sina, İşarat'ında peygamberler ve velîlerin ruhlar âlemine nüfuz ederek hükmedecek hale geleceklerine ve gelecek olaylrı keşfedebileceklerine fakat, kalb sırlarını keşfedemeyip onlardan ancak bilgilerini aldıklarına işaret eder.

Peygamberlerle velîler ancak beden üzerine etki ve hükmedebilirler. Hatta, insan kendi bedenine etki yaptığı gibi bir nevi duygu sayesinde dua v.s. ile başkalrının bedenlerine ve eşyaya da etki yapabilir (Telkin meselesi).

Bütün bu kabiliyetlerde peygamberler ve alelade insanlar müşterektir. Ancak, peygamberler bu kabiliyetlere doğrudan doğruya sahiptirler. Diğer insanlar ise ekzersizle ulaşırlar.

Peygamberliğin en önemli vasfı risalettir. Çünkü peygamber, insanları gerek dünyada gerek ahirette mutlu bir hayata götürecek yolları göstermeğe mecburdur. İşte Peygamberlik vazifesi asıl doğru yolu göstermekle, ilâhî kanunu yer yüzünde hâkim kılmakla tamamlanır. Bu da peygamberin bir kutsal kitapla gelmesi demektir. Peygamberler dinî kanunları halk tabakalarının anlayışına göre tebliğ ederler. Zira, böyle olmasaydı dinî kanun fayda vermezdi [1].

1- Bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 292–301.

Kısaca, Şehristânî ve Gazâlî'nın hücumlarına rağmen din felsefesi İbn Sina'da kemalini bulmuştur.

İbn Sina ile en yüksek derecesine ulaşan ve talebeleri tarafından şanlı bir surttte devam ettirilen Meşşaî felsefesini Gazâlî müthiş bir surette baltalamış ve felsefî düşüncenin çöküşü olan dördüncü devri açmıştır.

Gerçi Gazâlî'ye reaksiyon oarak garpta İbn Bacce felsefî hayatı canlandırmaya muvaffak olmuş, İbn Tufel onu takip etmiş İbn Rüşd te Meşşaîliği en parlak şekilde temsil etmiş ise de siyasi olaylar bu ilim ve felsefe hayatını pek çabuk söndürmüştür. Şarkta ise ilim ve felsefe filozof kelamcılarla, filozof mutasavvıfların eline düşmüştür.

İbn Sina, nazarî akla kıymet verir, mantığa dayanır.

Ona göre his ve tecrübe ile elde edilen bilginin yakînî ve zorunlu olması gizli bir kıyas neticesidir.

İbn Sina, aklın tam kuvvetine inanır ve onun üzerine bir meslek kurar.

İbn Sina, felsefede îkan yolunu tutar, tek tasdika inanır (istidlâl).

İbn Sina, aklı iyimanın üstünde, ilmi vahye eşit tutar.

İbn Sina, ahlaka az rağbet ettiğinden züht meseleleriyle, mezheplerle uğraşmaz.

İbn Sina'da tasavvuf tamamiyle aklî bir meyildir. İlâhiyat bir sonuçtur. İlâhiyat ta saf nazarî akıl üzerine kurulmuştur. Ruhun en büyük hazzı âlemdeki nizamı idare eden ve güzelliğin sırrını taşıyan âkil olan bir Allah'tan sadır olan ma'naları bilmek ve derin derin düşüımektir[1].

İbn Sina hakkında tenkidler:

İbn Seb'in: Bu zat İbn Sina'nın en meşhur eseri olan ŞİFA hakkında birçok yanlışlıklar ileri sürerek onu küçümser.

İbn Taymiya: Bu da İslâmda Aristo'yu devam ettirenlerin ilk sebebe cevher dediklerine, hâlbuki İbn Sina ve talebelerinin ilk defa olarak cevher deyimi yerine zorunlu varlık deyimini kullandıklarına işaret eder.

İbrahim Makdour: Buna göre İbn Sina'nın lisanının karmaşıklığı, bilhassa lâtin tercümelerinde, Farabî ile İbn Sina arasında müelliflerce

1- İbn sînâ için ayrıca bk. M. M. Sharif, ayni eser, Fazl'ur- Rahman, İbn sînâ, p: 480–506. M. Kâzım at-Tariyci, İbn Sînâ, Bağdat, 1949. Zahir'ud-Din al-Bayhakî, ayni eser, s: 52–72.

bir takım farklar görülmesine sebep olmuştur. Meselâ, bilmeleke akl ile bilfiil akl arasındaki fark bunlardandır. Hâlbuki bu iki akl birbirinden farklı değildir.

Yine Makdour'a göre, on akıl nazariyesini de İbn Sina Farabî'den almıştır ve yine Cauthier'nin zannettiği gibi İbn Sina zorunlu ve mümkünü islâm felsefesinde ilk defa ayıran değildir. Bu da Farabî'den alınmadır.

İbn Sina'nın zorunlu varlık hakkındaki açıklamaları da Farabî'den alınmış ve geliştirilmiştir. Bu hususu, Mehren'in, kaybolan "-al-Hikmet'-ul-Maşrikiyye"de araması doğru değildir. Zira en önemli eseri İşarat'tır. ve Farabî'nin en önemli etkisi de bu kitapta görülmektedir.

L. Cardet'ye göre İbn Sina, yeni Eflâtunculuğa bürünen Yunan felsefesini aksettirmiştir.

L. Pougier'ye göre İslâm filozofları hıristiyan skolastiklerine benzer.

L. Gauthier ise daha ziyade İslâm filozoflarının orijinallikleri ve farkları üzerinde durur. Onca bu orijinallik şudur: İslâm dini akıldan hiç bir şey feda etmeden felsefe ile uzlaştırılmıştır ve filozoflar ile Eş'arîler arasında olmak üzre St. Thomas'nın Hıristiyan skolastiği vardır. Yine bu zata göre İbn Sina bazı sebeplerden dolayı kelâmcılara yaklaşır, bu suretle de İbn Tufeyl ile İbn Me'mun arasında bulunur.

Munk'a göre İbn Sina Meşşaî felsefesini zenginleştirmiş ve bazı yenilikler getirmiş olmasına rağmen esas hattı bakımından Meşşaî felsefesini yeni Eflâtuncu şerhlerle genişletmekten başka bir şey yapmamıştır. Din lehine bir çok ta'vizlerde bulunduğu halde felsefesini İslâmiyetle uyuşturamamıştır.

E. Brehier'ye göre, İbn Sina'nın kökü olan yeni Eflâtunculukta yaratıcılık, Aristoculuk, yıldızlara tapınma, gnostisizm ve ışık felsefesi birbirine karışmış ve uzlaşmıştır.

İbn Sina'da büyük bir orijinallik yoktur. Çünkü tezlerinin çoğu daha önce Farabî'de vardır. İbn Sina'da çeşitli zihin seviyyeleri vardır. Aristo'yu bu seviyyelerden birine koyar ve felsefesini yalnız o seviyyeye göre, sadık olarak anlatır. Bu Aristoculuk, yeni Eflâtunculuk kadrosu içinde açıklandığı için filozof hemen bu seviyyeden ötekine geçer.

İbn Sina duyularla akıl arasında orta melekeler kabûl eder ki bunlardan her biri soyutlamağa doğru yeni merhaleye delâlet eder.

E. Gilson'e göre, İbn Sina felsefesinde orijinal kısım kaybolmuştur. Şifa'sı kendi felsefesinden ziyade Aristo felsefesine ait şerhlerden ibarettir. Felsefesinde kendinden sonrakilere en çok etki yapan kısım ruh hakkında-

ki doktrinidir. İbn Sina'nın meziyetleri Aristo'culuğu islâm âleminde temsil ve felsefenin dinle uyuşmasını sağlamak olmuştur.

Carra de Vaux'ya göre İbn Sina, psikolojisinde ve akıllar nazariyesinde Farabî'den ayrılmıştır. Fakat Gilson ve Madkour'a göre İbn Sina bu hususlarda da Farabî'nin fikirlerini şerh ve genişletmekten başka bir şey yapmamıştır. Zira Farabî'de ruh bedenin formudur ve basit manevi bir cevherdir. İşte İbn Sina'da da tez aynıdır. yalnız daha açık ve seçiktir [1].

İBN SİNA EKOLÜ [2]

A– İbn Sina'nın ünlü öğrencileri:

1 – Al-Ma'sûmî: İbn Sina'nın en çok sevdiği ve namına aşka dair bir risale yazdığı öğrencisidir. Bu da İbn Sina'yı Bîrunî'ye karşı müdafaa etmiştir. Ayrıca, filozofların pek önem verdikleri Mufarakat, akıllar ve feleklerin sayıları ve tertipleri hakkında risaleleri vardır.

2 – Behmenyâr: Zekâsının keskinliği ve en güç meseleleri ortaya çıkarmakla nam almıştır. İbn Sina felsefesi onunla en parlak duruma gelmiştir. "at-Tahsil", "al-Bahce v'as-Saade", "Maba'd'at-Tabîa" ve "Meratib'ul-Mavcud", mantık ve metafiziğe ait önemli eserlerindendir.

Bunun öğrencisi olan Ebu Abbas al-Lukerî felsefenin bütün inceliklerine vukufu dolayısiyle çağdaşları olan Ömer Hayyam, Abu'l-Feth Kosekî, Meymun Vasıtî'nin üstünde bir mevki kazanmış pek çok eserler ve öğrenciler vermiş ve felsefenin Horasan'a yayılmasına sebep olmuştur.

3 – Abu Mansur İsfâhanî: Müzisyen olan bu zat, İbn Sina'nın pek kıymetli öğrencisi ve sırdaşıydı. İlâhiyata dair yazdığı bir kitaptan başka "Şifa"nın tabiiyat kısmını özetlemiş "Hay b. Yakzan" risalesini de şerhetmiştir.

4 – Abu Abdullah al-Lâkî: Felsefe ve tıbta üstad olan bu zat "Kanun"u özetlemiştir.

5 – Ab'ul-Kasım an-Neysâbûrî: Tıbda pek meşhur olduğundan kendisine ikinci Bukrat denmiştir.

6 – Abu Nasr Nesevî: Ömer Hayyam'a hilkat ve teklif hakkında açtığı sorularla meşhurdur.

1– Tenkitler için özellikle bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 297–301.

2– Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe Ceryanları, D-İ. Fa. Mec. sayı: 15.

7 – Abu Ubeyd Cûzecânî: "Kanun"un müşkül taraflarını, "Hay b. Yakzan"ı şerhetmiş, hayvanlara dair Farsça bir kitap da yazmıştır [1].

B – İbn Sina'nın çağdaşları [2]:

1 – Ali b. Süleyman: Her şeyden önce tıbba önem veren Mısır'ın ilk filozofudur. Felsefî talikatiyle tanınır.

2 – Abu Reyhan al-Bîrûnî: Şark ve Hind ülkelerinin ilimleri ve âdâbı hakkında kıymetli bilgiler vermiş, İbn Sina ile felsefî münasebetlerde bulunmuştur. Madenlere ve astronomiye ait kıymetli eserler veren bu zat bilhassa "Asâr'ı Bâkiye"si ve "Kitab'ul-Hind"i ile meşhurdur.

3 – Abu'l-Kasım al Girmânî: İbn Sina ile münazalarda bulunmuş bir filozoftur. İbn Sina'yı safsatacılıkla, o da bunu mantıksızlıkla suçlamıştır.

4 – Abu'l-Farac b. at-Tayyib: Bağdat'lı bir Hıristiyan tabip ve filozof olup 5. hicri yüzyılda yaşamıştır. Bağdat Adudiye Hastahanesi baş doktoru idi.

İbn Sina'nın çağdaşı olan Abu'l-Farac, onunla münakaşalarda bulunmuştur. Bukrat, Calinos ve Aristo'nun eserlerinden bir çoğunu şerhetmiş ve şahsi müşahadeleriyle Aristo'yu, tabiata ait kitaplarında tamamlamağa çalışmıştır. Farabî'nin eserlerinden de faydalanan filozofun Aristo şerhleri arasında, öğrencisi İbn Butlan ile beraber Aristo'nun metafiziğine 20 cilt halide yaptığı şerh te vrdır. "Kitab'uu-Nefs" adlı psikolojiye ait eseriyle islâm filozoflarının araştırmalarını tamamlamıştır. Şeriatı bir türlü akla dayandıramamış ve nakilden ibaret saymıştır.

Beyhâki'ye göre Abu'l-Farac, nefs kuvvetlerinin birliğine dair bir risale yazmış, İbn Sina da bunu şiddetle reddetmiştir.

İbn Bitlan da hocası Abu'l-Farac gibi Farabî mektebini devam ettirmiştir.

İbn Butlan, Antakya mektebi vasıtasiyle Bizans âlimleriyle doğrudoğrudan doğruya temasa gelerek bazı eserleri getirtmiş, onların tercümesini de sağlamış, bu suretle de İslâm ilmine yeni eserler katmıştır.

Butlan'ın Mısır'lı meşhur âlim İbn Rıdvan ile aralarındaki felsefî münakaşaları bilhassa önemlidir. Bu münakaşalar 1937 de Mısır'da beş risale halinde basılmış, İngilizce'ye de tercüme edilmiştir.

1– Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 302–321.

2– Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe Ceryanları, D. İ. Fa. Mec., sayı: 15.

5 – İbn Heysem: Garplılar "al-Hazan" derler. Milâdî 965 te Basra'da doğdu ve 1051 de Kahire'de öldü. Zamanında felsefe ve özellikle cebir ve hesabın tamamen kurulması, mekanik ve astronominin ilerlermesiyle müsbet ilimler gelişmiş, dolayısiyle de İslâmda bir ilim faaliyeti başlamıştır.

İbn Heysem, Şark riyaziyeci ve astronomlarının en büyüklerindendır. Kendisine ikinci Batlamyus denmiştir. Tıbba dair nazariyeleri de vardır.

İbn Heysem, Şarkın El-Kindî'sinden, Razî'sinden, Huneyn'inden, Fergânî'sinden, Sehl b. Bişr'inden, Battanî'sinden, Buzcanî'sinden, faydalanmakla kalmamış, Yunanın Oklides'ini Batlamyus'unu, Galen'ini ve Aristo'sunun bir çok kitaplarını da inceleyerek çeşitli ilimere ait, kaybolanlardan başka, 170 kadar eser vermiş, özellikle fizik alanında kendi şahsî müşahede ve tecrübeleriyle yenilikler yapmıştır. Bunlardan başka hesap ve cebir kaidelerinde yeni usluplar ortaya attığı gibi hendese kaidelerini mantığa ilk defa tatbik eden odur.

Felsefî görüşü: İ'tikatlardan şüphe eden, dinî ilimleri tamamen faydasız bulun Heysem, Râzî'nin ilâhiyatını kelâmcıların hudus delilini, Mu'tezilenin ilâhî sıfatlar hakkınaki i'tikatlarını, Kant gibi delillerin birbirlerinin küfvü olduklarnı ileri sürenlerin fikirlerini red etmiştir. Onca, maddesi his v sûreti akıl olan yol yegâne hakikat yoludur. Gerçek bilgi, ancak his ve aklın birleşmesinden meydana gelen reyleri mantık kanalların dan geçirmekle elde edilir. Felsefenin gayesi de böyle bir gerçeğe ulaşmaktır. Bu sebeple de o, bütün ilimlerin temelidir. Felsefe de yalnız Aristo'da vardır.

Kısaca, Heysem, bilgide hem hisse hem akla yer vermekle İbn Sina gibi mantıkî yoldan yürür ve Kant'a önderlik eder. Şarkta ilk önce şüphe yolunu tutmakla da Descartes'i hazırlar. Atomu ve halâyı reddeder. Din ve dünya işlerini felsefenin sonucuna bağlar.

İdrak meselesi: "Kitab'ul-Menazır" adlı Optik'e dair yazdığı kitapta ışık olaylarına ait araştırmalardan görme işinin fizyolojisi ve psikolojisine geçerek Empedokles'ten beri gelen görüş nazariyesini tashih etmiş, maddî alanda cisim, şekil, hacim, mesafe, karanlık gibi; ma'nevî alanda da tenazür ve güzellik gibi idrakları modern görüşe uygun bir şekilde incelemiş ve bu incelemelerle teorinin insanı şüpheye görürdüğünü, binaenaleyh müşahede ve tecrübeye sarılmak gerektiğini anlamış ve anlatıı̇ştır. Aristo'nun mantıkla metafizik arasında gördüğü birlik ve bütünlüğü red ile tam bir amprizme ulaşmıştır.

Heysem, tasım işinde tümevarımın büyük rolüne işaret etmek, tümevarımı tasımdan üstün tutmakla lâtinceye tercüme edilen bazı eserleriyle Francis Bacon üzerine etki yapmış, orta çağ Avrupasında amprizm ve tümevarım nazariyesinin doğmasında âmil olmuştur.

Tecrübe ve kaidelerini, tümevarımı ilmi inceelemelerin doğruluğunun esaslı şartı saymakla Heysem, metodoloji üzerinde ilk düşünen âlim sayılır ve bu bakımdan Stuart Mill'e benzer. Ona göre tümevarımlı ıspat noksan olmasına rağmen gerçeğe ulaşma bakımından zorumludur. Bu sebeple de bilgi doğmatik ve kat'î olamaz. Analoji, tecrübenin ıspatladığı şeyi başkalarına anlatmaktan başka bir işe yaramaz.

Hemen ilâve edelim ki matematik ve astronomide bir ekol kuran, orta çağ Avrupasında amprizm ve tümevarım nazariyesinin doğmasına sebep olan Heysem, Farabî'nin etkisi altında amprizmin bu kesinliğinden vaz geçerek rasyonalizme yöneldi ve doğmatizm ile septisizm arasında geçen hayatının ikinci devresini tamamlayarak öldü. Zaten kendisinin son zamanlarında İbn Sina mektebinin devam ettirdiği Meşşaî felsefesi de önemini kaybetmiş, Fars kültür ve edebiyatının etkisi altında aydınlar tasavvufa meyletmeğe başlamışlardı. Bu sebeple onun Aristo'cu felsefesi Şarkta bir iş görememiş, fakat kendisi zındıklıkla itham edilmekten kurtulamamıştır.

C– İbn Sina ile Gazali arasındaki filozoflar:

İbn Sina ile 4. devreyi açan Gazalî arasındaki filozofları üçe ayırabiliriz: 1– Mısır filofozları, 2– Irak filozofları, 3– Horasan filizofları.

1– *MISIR FİLOZOFLARI:*

Yukarıda İbn Heysem'le felsefenin Garba geçtiğini söylemiştik. Şimdi, bu zat ile Gazâlî arasında Mısır'ın belli başlı filozofları şunlardır:

a – İshak b. Yusuf: Anlayışlı bir hekim, iyi bir doktordur. Felsefede üstadı İranlı İbn Semmin'dir.

b – İbn Ridvan: Eflâtun, Aristo, İskender-i Afrodisî, Farabî'nin kitapları sayesinde felsefeyi; Bukrat, Calinos, Râzî'nin kitapları sayesinde de tıbbî öğrenmiştir.

Rıdvan, Râzî ve Abu'l-Farac'i red etmiş, İbn Heysem ile zaman uğrusu ve mekân meseleleri hakkında çatışmıştır. Birçok eserleri arasında özellikle filozofların tevhid ve ibadetleri hakkındaki kitabı değerlidir. Onca, yerin ve göğün azametine nazar etmek en büyük ibâdettir. İlâhî ilim ve peygamberliği ıspat hakkında Râzî'nin fikirlerini cerh ve Aristo'nun "as-Samâ'ut-Tabiî'sini müdafaa eder.

c – Abu'l-Vefa Mubaşir b. Fâtık: Tıb ve felsefeye dair risilaler yazan bu zatın "Muhtar'ul-Hikem"'i tıp ve felsefe tarihi mahiyetinde olup onların kıymetli sözlerini içine alır.

İbn Sina'dan sonra gelen filozoflar genel olarak Farabî ve İbn Sina'nın yolundan gitmişler, bunlardan yalnız İsmail Herevî Farabî'ye bağlanmıştır. Fakat, Mısır filozofları yalnız Farabâ'nin peşinden gitmkte idiler. Farabî'nin öğrencisinin öğrencisi olan İbn Zür'a'dan ders görmüş olan İbn'ul-Amîd'in yetiştirmesi olan İbn Fâtık nübüvvet nazariyesinde bile Farabî'ye bağlı kalmıştır. Fâtık da Yahudi filozofu Abu'l-Hayr Selame'yi yetiştirmiştir [1].

2 – *IRAK FİLOZOFLARI:*

a) İbn Şibilî: Hekim ve şair olup felsefî kasideleri ile meşhurdur.

b) İbn Hibetullah: Tıb ve felsefede yüksek bir derecede olup meşhur bağımsız filozof Abu'l-Berekât Bağdadî'yi yetiştirmiştir. Mısır ve Irak filozofları arasında Abu'l-Berekât'tan başka kendine has görüş sahibi filozof yoktur. Bu zat ta Gazâlî'den sonra gelmiştir [2].

3- *HORASAN FİLOZOFLARI:*

Ömer Hayyam: Zamnının bütün ilimlerine vakıf, felsefe, astronomi ve riyaziyatta üstad olup rubaileriyle meşhurdur.

Hayyam, "Şifa"nın ilâhiyat kısmını okurken vâhid ve kesîr meselesine gelince heyecanlanmış ve hemen namaza kalkıp secdeye kapanmış ve ölmüştür.

Hayyam, Abu'l-Hasan al-Anbârî'den Macestî okumuş, diğer bazı âlimlerle Melekşah Rasadı denilen meşhur rasadı tertip etmiş, reisi bulunduğu Takvim-i İslâm cemiyeti, Gregoire'ın takciminden 6 asır önce ona benzer bir takvim yapmıştır.

Hayyam, felsefede İbn Sina'nın peşinden gider ve Yunan ilimleriyle uğraşırdı. Kendisi mutasavvıf olmaıdığı halde mutasavvıflar onun şiirlerinden kendilerine çok pay çıkarmışlardır.

Hayyam, kendinden önce yaşayan mütefekkir şair Abu'l-Maarrî'den çok etkilenmiş fakat Maarrî'nin Allah'a inanmakla beraber dinleri tanımamasına karşılık o, ancak felsefî bir ilâha, küllî kudrete inanmıştı.

1- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe Ceryanları, D. İ. Fa. Mec. Sqyı: 16.

2- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslamda Felsefe Ceryanları, D. İ. Fa. Mec. Sayı: 16.

Hayyam'ın kendine mahsus olan felsefesini şöyle özetliyebiliriz:

1 - Hayyam hiç'cidir, her şey bir hiçdir.

2 - Hayyam Lâ Edrî'dir, hakikat, yakîn elde edilemez.

3 - Hayyam cebridir, kadere inanır,

4 - Hayyam kelbîdir,

5 - Hayyam bedbindir,

6 - Hayyam epikürcüdür, saadeti lzzette bulmuş ve "iki yoklyk arasındaki fırsatı ganimet bilin" düsturuna bağlanmış, bunun sonucu olarak ta maadı inkâr etmiştir. O, bu hususta şöyle der:

Şarap ile otur ki Mahmudun saltanatı odur.
Saz dinle ki Davud'un lâhni odur.
Gelmişi geçmişi artık anma
Şimdiki hâli hoş geçir ki
Yaşamadan maksat budur.

*

Ahirette cennet, huri, kevcer,
Şarap, Süt, bal, şeker, ırmakları, var diyorlar
Sâki, bunu anarak bana bir kadeh çekiştir.
Bir peşin bin veresiyeden yeğdir

*

Cami, nazama, oruç, ne vakte kadar sürecek
Dilencilikle de olsa meyhanelerde sarhoş ol
Hayyam şarap iç, çünkü öldükten sonra toprağını
Bazı kere sürahi, bazı kere de testi yapacaklar

7 - Hayyam tenasühe inanır. Bir eşek görmüş ve şöyle demiş:

İnsan gidip eşek gelen
Adı adlar arasında kaybolan [1]

D. İbn Sina'nın Şarkta Etkisi:

İbn Sina felsefesinin kendisinden yözyıllar sonra, Fahrettin Râzî, Seyfettin Amidî ve Nasuruddin Tusî ile felsefî kelâm cereyanının doğmasında büyük rolü vardır. Râzî ve Tusî'nin İşârât'ı şerhetmeleriyle İbn Sina etkisi Syyid-i Şerif Cürrcanî'nin "Şerh-i Mevakıf"ına kadar geldi ve Siraceddin Urmevî'nin "Metalî'al-Anvar" adlı kitabında ilk defa felsefe ve kelâm birleşti.

1- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe Ceryanları, D. İ. Fa. Ğ Mec. sayı: 16.

İbn Sab'in ve İbn Taymiye zamanına kadar uzayan bu felsefî kelâm ceryanına paralel olarak ayni etki altında bir çok da mantık ve metafizik haşiyeler ve tefsirler yazıldı. Osmanlı devrindeki Kınalizade Ali'nin Ahlâk-ı Alâ'isi, İbn Kemal'in risaleleri ve medreselerde okunan İşârâr, Hidaye şerhleri ise bu etkinin artık hayatiyetini kaybetmiş eserleridir.

Ayrıca, İbn Sina, psikolojisi alanında Gazâlî'ye etki yapmış ve "Şifa Gazâlî'yi hasta etti" denmesine sebep olmuştur. Zira Şifa Gazâlî'yi şüpheye sürüklemiştir. Gerçi Gazalî, metafizik alanında İbn Sina'ya şiddetle hücum etmiş, fakat psikolojisindeki ruhsal melekeler sınıflamasını tamamen oıdan almıştır.

İbn Rüşt Gazâlî'ye karşı İbn Sina'yı tutmuş ve felsefesini tamamen Aristocu'luğa icra etmekle Meşşaî felsefesini hakikî şekline ulaştırmıştır.

İbn Sina, İbn Arabî'nin Vahdet-i Vüvud görüşü üzerinde de etki yapmış, kendisinin ittisal nazariyesiyle İşrakî felsefesine zemin hazırlamasına sebep olmuştur.

E– İbn Sina'nın Garpta Etkisi:

10. yüzyıl Hıristiyan aleminde ancak Eflâtun'un Time'si ile bir kaç mantık kitabı biliniyor ve ilim olarak da 7 hür san'at adı altında Quadrivium ve Trivium denen yedi kitap okunuyordu ki bu 7 kitap bir müddet sonra Kahire'deki Cami'ul-Azhar'ın de programını teşkil etti. Onbirinci yüzyılda yeni Eflâtuncu Salamon b. Gabirol (İbn Cebirol) un "Hayat kaynağı" adlı eseri İbn Sina etkisinin Garba geçmesine sebep oldu.

Onikinci yüzyılda arapçadan lâtinceye yapılan tercümelerle Farabî ve İbn Sina tanındı ve garpta fikir hayatı canlandı, genişledi. Hemen bu sırada Organon'un tam metni de bulundu.

Onikinci yüzyılda başlıyan tercüme faaliyeti onuçüncü yüzyıla kadar Tulaytula, Burgos, Sicilya ve Napoli gibi merkezlerde devam etti. İbn Davut ve Gundissalinu'un özellikle büyük rol oynadıkları bu tercümeler arasında Kur'ana, İbn Sina'nın Şifa ve Kanun'una rastlanmaktadır. Sonradan da bu tercümlelere devam edilmiştir.

Bu tercümeler yoluyla Farabî ve İbn Sina garpta daha ziyade yeni Eflâtuncu taraflariyle etkide bulunmuşlardır.

Augustine felsefesini sistemleştirdi. Hippone İslâm filozoflarından faydalandı ve Doctorina Sacra kitabı ile İbn Sina'cı Augustine'cilik de bu

suretle meydana geldi. İn Sina eserleri hem doğrudan doğruya etkide bulunduğu hem de Augustine felsefesini şerhe yaradığı için bir ara orta çağ hıristiyan düşüncesi üzerinde birinci plânda rol oynadı. Bununla beraber İbn Sina, fa'al akıl ile ay altı âlemindeki akl-ı mufarıkı aynı şey sayması Augustine'cilerce bazan Allah'a bazan da ilâhî işrak'a bağlanmış telakki edimmesine ve tenkitlerine sebep oldu.

Yine bu devirde bir çok Hıristiyan filozof Aristo'nun değil, İbn Sina'-nın bilgi teorisine sarıldılar. Fakat, İbn Sina'nın etkisi özellikle Roger Bacon'un iştirakiliğinde görülür ki bu zat Farabî'den de etkilenmiştir. Albertus Magnus, akıllar tasnifinde Farabî ve İbn Sina'dan mülhemdir. Yahudi filozofu İbn Me'mun de "Delil'al-Hairîn" adlı kitabında İbn Sina'yı Aristo'dan üstün tutar ki İbn Sina'nın Spinoza'ya bu filozof vasıtasıyla etki yaptığı düşünülebilir.

İbn Sina'nın Hıristiyan âleminde tanınması özellikle yahudi Davud b. Johannes Hispanus sayesindedir. "Kitab'un-Nefs"i Gundissalvi ile birlikte tercüme eden bu zat 1500 de Venedik'te mecmua adı altında İbn Sina'nı şu eserlerini yayınladı: Mantık, Şifa, Kitab'us-Sema v'al-Âlem, Kitab'un-Nefs, Kitab'ul-Hayvan, Kitab'ul-Akl, Felsefe-i Ûlâ.

İbn Sina, garp orta çağında Bonaventure ve Saint Thomas'ya da etki yaptı. Thomas, Contra Averroistas adlı eserinde İbn Rüşt'ün Aris'-dan yaptığı bütün şerhleri, ve dolayısiyle İbn Sina'yı da tenkid etti. Maddeden ayrı ma'kuller(Al-Mufarakat)meselesinde İbn Sina ve İbn Rüşt görüşlerini izah ve tenkitten sonra kendi göüşüne göre Aristo'ya yeni bir istikamet verdi. İbn Sina'ya göre ruh duyular âlemine yaklaştığı nisbette ma'kuller âlemine de yaklaşır. Fakat, Thomas'ya göre bu iş tersinedir, ruh duyulardan uzaklaştığı nisbette ma'kule yaklaşmış olur. Bu sebeple İbn Sina felsefesi için, neticelerine sadık olmıyan bir yeni Eflâtunculuk demektedir. Onca, fizik bilgi nazariyesini ve ahlâkı aynı kökten çıkaran bir kozmoloji yanlıştır. Ona göre, burada iki cepheli bir tekanuz vardır. Tam derunîlik ve tam haricîlik; her iki cephede de ikinci sebepler, yani, asıl tabiat kanunları ve determinizmi ifade eden sebeplik münasebetleri rol oynamamaktadırlar. Birinci cephede ikinci sebep, şeyin tezahür etmesine mani olan a'razı ortadan kaldırmakta, ikinci cephede ise sadece metafizik ilk sebebin hükümran oladuğu alanı hazırlamaktadır. İşte, İbn Sina ikinci cepheye meyletmektedir. Hâlbuki yeni Eflâtunculuğa göre her şey ruha dış ve üstün âlemden gelir. Fakat ma'kul cevhere etki yapabilmek için duyular âlemine dönen bir ruhun varlığını ileri sürmek İbn Sina'yı bu iki görüş arasında sallantıda bırakmaktadır. Thomas'ın tenkkdine de bu sebeple uğramaktadır.

(MEŞŞAİ FELSEFESİNİNE REAKSİYON)

GAZALİ (1058-1111)

Gazâli hakkında birkaç söz:

Hakikat problemi üzerinde, İslâm düşüncesi alanında, his, akıl, ve nakil yolunda yürüyen selefîleri takip eden, fakat sabit bir akideyi savunma hususunda başlıca vasıtaları cedel (diyalektik) olan kelâmcıların üçüncü devresini Gazâlî açmış, mantıkî usulü kabûl, delillerin in'ikâsını red, felsefî bahisleri kelâma ilâve ile eski kelâmcılardan ayrılmış, mahsusat ve ma'kulattan da şüpheye düşerek hakkı ve hakikatı yaşayarak kabulü öne sürmüştür.

Yunan ve İslâm filozoflarından çok faydalanan Gazâlî onları red hususunda da Yahya en-Nahvî'nin, Eflâtun ve Aristo'ya dair yazdığı reddiyesini de iyice hazmetmiş ve ilk hamlede dinde takli zincirlerini kırmış, ikinci bir hamle ile aklı sınırlandırmıştır.

O:

"Şüphe hakka götürür" düsturu ile Descartes'a,

"Sebep ile sonuç arasında bir zorunluluk yoktur" demekle Hume'a,

"Aklın bütün problemleri kavrayamadığını ve zaman ile mekânın dışa ait hakikatleri olmadığını" ileri sürmekle Kant'a,

"Sezgiye sarılmakla da" Bergson'a önderlik etmiştir.

Gazâlî ayrıca, Saint Thomas ve Pascal vasıtasiyle Avrupa felsefesine etkide bulundu. Kuşeyrî'yi takip ile ehli sünnet arasında tasavvufun da mevkini sağlamlaştırdı.

Gazalî, felsefede mutlak'ın, son illetin tesbit olunamayacağını, dolayısiyle metafiziğin yalnız nazar ve tefekküre dayandırılamıyacağını iddia edip vahyi esas olarak ele aldı ve istiğrakı bütün dinî yakînin temeli

yaptı. Ortaya attığı şu şüphecilik de kendisinden sonraki kelâmcıların yolu oldu.

Gazâlî'de gaye şudur: İslâm dininin felsfeden üstün olduğunu göstermek. Gazâli'nin aradığı şey de şudur: Yakîn (Bütün şüphelerden uzak kalmak). Gazâlî aradığı yakîni kalbin sâfiyetinde buluyor ve "İnsanlar uykudadırlar, öldükten sonra uyanacaklardır" hadîsindeki uyanma işinin böyle saf bir kalbin Allah tarafından nurlandırılmasiyle, daha dünyada iken mümkün olabileceğini ileri sürüyor.

Gazâlî, yakîne ulaşacak yegane vasıta olarak telâkki ettiği bu kalb ölçüsü ile hakikat arayıcılarını tartıyor ve onları dört bölüğe ayırıyor:

1- Kelâmcılar: (Bunlar rey ve nazar yolcularıdır.)

2- Filozoflar: (Bunlar mantık ve buhran yolcularıdır.)

3- Bâtinîler: (Bunlar da bir imamdan ta'lim ve iktibas yolcularıdır.)

4- Mutasavvıflar: (Bunlar ise keşf ve müşahade yolcularıdır) [1].

Şimdi:

Kelam ilmi ancak halkın akîdelerini müdafaaya yarar, hakikatı keşfedemez.

Felsefe de aklı, vahyin üstünde tuttuğundan hakikata ulaşamamıştır.

Bâtınî talimatı da boştur, zira peygamberden başka bir muallim olamaz.

Kısaca, bu üç yol esasta akla dayanmaktadır, akıl ise bütün müşkilleri halledecek, esrar perdelerini yırtacak iktidarda değildir.

Geriye tasavvuf yolu kalıyor ki bu yol tasfiye yolu, ilmen ve hâlen kemâl yolu olduğundan Gazâlî, bu yolu beğeniyor, fakat onun da bazı noktalarını tenkid ediyor.

Gazâlî, bu hakikat yolcularından özellikle filozofları yıkmağa çalışmıştır. O, felsefenin esaslı hatalarını, ilim dallarından biri ve onca en önemlisi olan, ilâhiyat konusunda görmüş [2] ve bu hususta "Tehafut'-ul-Felâsife"sini yazmıştır. "Makasid'ul–Felâsife"si de buna bir giriş mahiyetindedir [3].

Gazâlî, filozofları 20 meselede tenkid ve bunlardan üçünde onları tekfir eder. Bu üç msele şunlardır:

1 – Âlemin kadîm olması,

1- Gazalî, El-Munkiz min'ad-Dalal, Hilmi Güngör tercümesi.

2- Bk. El-Munkiz.

3- Bk. H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s: 289.

2 - Allah'ın küllîleri bilip, cü'zîleri bilmemesi,

3 - Cismanî haşr meselesi [1],

Gazâlî'ye göre özellikle bu konularda iymanın prensipleriyle filozofların düşünceleri kesin olarak birbirine zıttır. Bu üç mesele üzerinde, Gazâlî ve filozofların fikirlerini şöylece özetliyebiliriz:

Birinci mesele: Filozoflara göre, daha Aristo'da görüleceği üzre, âlem kadîmdir, başlangıcı ve sonu yoktur. Allah'la âlemin münasebeti ise Allah'ın âleme şekil vermesinden, Vâhib'us-Suver olmasından ibarettir.

Gazâlî'ye göre ise, âlem yoktan yaratılmıştır [2] ve bu yaratış zorunlu bir varlığın gerektirdiği bir şey değil, Allah'ın hür iradesi iledir. Hakikatin böyle olduğunu, tabiat alanında düzen gören akıl değil, ancak akıl üstü bir kuvve olan "kalb gözü" anlayabilir ve kavrayabilir.

İkinci mesele: Yeni Eflâtunculuktan gelen âlemin Allah'tan sudûr ettiği telâkkisi sonucu olarak filozoflara göre Allah kendi zâtını bilir ve Allah için kendi zâtını bilmekle var olmak ayni şeydir, dolayısiyle Allah yalnız küllîleri yani, varlık nizamaını ve tabiat kanunlarını bilir, fakat bu âleme ait olayları teker teker bilmez.

Gazâlî'ye göre ise âlemi yaratan Allah olduğundan Allah yalnız kendi zâtını değil, kendinden gayrini, yani tek tek varlık ve olayları da bilir.

Üçüncü mesele: Filozoflara göre ruh, maddeden bağımsız kendi başına devam eden bir cevherdir ve haşr cismânî değil ruhânîdir. Gazâlî de filozoflar gibi "ma'kullerin mahalli madde olamaz" düsturu ile insanî nefsin kendi kendisi ile kaim ruhî bir cevher olduğunu kabûl eder [3]. Fakat onların aklî delillerini red ile yerlerine şer'î delilleri koyar.

Gazâlî'ye göre de filozoflar gibi nefs bâkîdir ve ruhanî haşr vardır; ancak, cismânî haşr da vardır. Künkü bunu şariat açıkça bildirmektedir.

Kısaca, Gazâlî'ye göre gerek yukarda temas edilen, gerek diğer metafizik alanına giren meselelerde bize gereçeği gösterip kavratacak mücerret düşünce ve mantık değil, kalb gözü dediği "yaşanmış tecrübe", zevk'tir [4].

Gazâlî'nin çeşitli eserlerinde ve konularında kalb gözü [5] hakkında yaptığı açıklamaların belli başlılarını burada kısaca özetliyelim:

1- Süleyman Dunya, Tehafut'ul-Felasife li'l-Gazalî, s: 13-14, Kahire, 1955.

2- Tehafut, s: 21...

3- Bk. Gazalî, Krinya'us-Saada.

4- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 338-341. ve haşiyeler.

5- Gazalî, Mişkât'ul-Envar adlı eserinde kalbin anahtarlarını nurlar olarak gösterir.

1- Kalb, ma'nevî bir cevherdir. İnsan, hakikatı onunla kavrar.

2- Kalb, insan ruhunun sezgi ve keşif gibi en yüksek derecesidir.

3- Kalb, bilginin doğduğu yerdir.

4- Kalb, bir ayna gibi, eşyanın özünü kavrar.

5- Kalb, bir aynadır ki levh-i mahfuzda yazılı olan ilâhî kadere ait bütün bilgiler oraya akseder.

6- Kalb, zâhîrî ve bâtınî iki çeşit bilgiye sahiptir. Zâhire ait bilgide kalbi besleyen duygu verileri ve akıldır, bâtına ait bilgide de akıl üstü kuvveler, ilham ve keşiftir. ilham ve keşiftir.

7- Kalbin anahtarları nurlardır. İnsan kalbinde ayrı bir göz vardır, nur sıfatı onun kemâlidir.

8- Kalb, akıllıyı küçük çocuktan, hayvandan, deliden ayırıcı mâ'na taşır.

9- Et gözündeki görme nuru başkasını görür, fakat kendini görmez. Dışı görür fakat içi görmez. Sonluyu görür fakat sonsuzu görmez. Gördüklerinde de çoğu kere yanılır. Uzağı yakın, yakını uzak görür. Hareketliyi hareketsiz, hareketsizi hareketli görür. Büyüğü küçük , küçüğü büyük görür. Kısaca, yedi kusur dış gözünden eksik olmaz.

Kalb gözündeki nur ise bir kemâldir, yedi kusur onda yoktur. Bu kalb gözü hem başkasını, hem kendi nefsini idrak eder.

10- Kalp gözü veya akıl hem kendi nefsini idrak eder, hem nefsinin sıfatlarını da idrak eder. Nefsini bilici ve iradeli olarak idrak edici olduğu için nefsinin bilgisini ve nefsinin bilgisinin bilgisini de idrak eder ve bu böyle sonsuza gider ve bu hassa cisimleri âletle idrak eden için tasavvur edilemez.

11- Kalb gözü veya akıl için yakın uzak birdir. Arşa, kürsi'ye ve göklerin ötesine tasarruf eder. Eşyanın sırlarına nüfuz eder. Hakikatlerini ve ruhlarını kavrar, sebeplerini hikmetlerini araştırır.

12- Kalb gözü veya akıl, sonsuz olanı, ma'kulleri idrak eder.

13- Kalb, kendi varlığına ancak Allah korkusu ile döner ve kendi özü ile bir olur. Bu korku sonsuzluk ve mutlak karşısında duyulur.

14- Kalb gözüne bazan akıl, bazan ruh, bazan da insanî nefs denir.

15- Kalb, terim olarak, İLK AKIL'dır.

Gazâlî'nin felsefesinin dayandığı temel taşını da kısaca belirterek sözümüzü bitirelim.

Filozofların illiyet mebdeî ve tabiat kanunu dedikleri ancak Allah'ın emri ile vukua gelmektedir. Sebeple netice arasındaki bağlılık zorunlu

bir bağlılık değil, bir alışkanlık bağlılığıdır. Sebepler, âdî illetlerden ibarettir. Allah'ın iradesini sınırlayıcı değişmez bir tabiat kanunu olamaz. Mucize haktır.

Şarkta Gazâlî'nin akla, akılla attığı bu müthiş tokadı garpta İbn Rüşd, yine akılla Gazâkî'ye atacaktır.

ABU HAMİD MUHAMMED B. MUHAMMED AL-GAZALİ[1]

Daha Mu'tezileden beri Yunan felsefesinden yapılan tercümeler kelâmcılar üzerinde derin etkiler bırakmakla beraber kelâmcılarla filozofların hareket noktaları başka başka olduğundan ve felsefeye karşı bir antipati başlamış ve kelâmla elsefe arasında uzlaşma yolunda gerçekten bir teşebbüs yapılmamıştı.

Kelâmcılar Allah'ın birliği, âlemin yaratılışı, âhiret v.s. gibi islâmî esasları cedel ve mantık yoluyla ısbata çalışıyorlar. Filozoflar, ise tıpkı Yunan filozofları gibi düşünce ve varlığın prensiplerinden hareket ediyorlr, buradan da bu prensiplerin sonucu olan ilâhî meselelere varıyorlardı.

Farabî, felsefî prensiplerle dinî esasları akıl lehine uzlaştırmağa çalıştı. Kendisinden sonra gelen İbn Sina ise bu işi iyman lehine yaptı. Ancak, Mu'tezîle ceryanını temelinde sarsan ve iymancı felsefeyi son derecesine götüren Eş'arî kelâmı İbn Sina'ya şiddetli hücumlara bşladı. Bunda da muzaffer oldu.

İbn Sina'da: 1– Filozoflardan veya başka fikir ceryanlarından gelen akılcılık, 2– Yaratış fikrini tehlükeye düşüren ezeliyetçi Yunan felsefesi birleşmiş ve sistemleşmiş olduğundan İbn Sina'dan sonra bütün ehl-i sünnet akîdesine hâkim olan Eş'arîlik onbirinci yüzyılda İbn Sina mektebine biraz evvel dediğimiz gibi darbeler indirmeye başladı.

Fakat, Gazâlî'dir ki akıl ve iyman meselelerini karşı karşıya koymuş ve islâm âleminin fikir ceryanlarına, başka bir deyişle, akla karşı amansız tenkitlerde bulunmuştur.

Gazâlî, islâm âleminin kuvvetli bir felsefe tenkitçisi ve septik filozofu, en meşhur sistematik kelâmcısı, fakih'i ve gayede tasavvufa

1– Bu konu için bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe Ceryanları, D. İ. Fa. Mec. sayı: 12, 16, 17. Ayrıca bk. H. Z. Ülken, Gazalî ve Felsefe, İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 3–4.

ulaşan sübjektif bir mütefekkiridir. Zihni doğmatizm esaretinden kurtaracak olan tenkîdî fikirlerin başlangıcını onda görüyoruz.

Fıkh'ta Şâfiî mezhebine, kelâmda da Eş'arî doktrinine bağlı olan Gazâlî H. 450 /1058 de Tûs'da doğdu. Tahsilini Nîsabur'da yaptı. Bir çok kimselerden ve özellikle Yusuf Nessac adlı bir sûfî ile Nîsabur'da baş müderris olan imam'al-Haremeyn el-Cuveynî'den (Ziyaeddin) feyz aldı. Bir çok eserlerinden dolayı da kendisine Hüccet'ül-islâm dendi. İhya'-ul-Ulûm sistematik kitabıdır. Cevahir'ul-Kur'an ile el-Munkız min'-ad-Dalâl şüpheci buhranlardan bahseder. Makâsı'du'l-Felasife'sinde filozofların görüşlerini inceler. Tahafut'ul-Felasifesi'nde de onları tenkid eder. Bunlardan başka Kimya-us-Saade, el-İktisad f'il-İ'tikad, Mişkât'-ul-Envar v.s. eser ve risaleleri de kıymetlidir.

Çevresinde kendisine karşı duyulan hasetten usanarak Bağdat'a kaçan Gazâlî, orada 484 H. de dersler vermeğe başladı ki bu sıralarda sünnî Selçukî İmparatorluğu Bağdat'ta Nizamiye medresesinde Eş'arî doktrini temellerine dayanan bir tedris sistemi kurmak lüzymunu duymaktaydı. Bu sistemin ağırlık merkezini hukukî ilimler, yani fıkh teşkil ediyor, fakat bu ilimleri siyasî ve fikrî bir tehlike teşkil eden şîîlik (bâtınîlik) karşısında müdafaa edebilmek için onların i'tikad temellerini kelâm vasıtasiyle sağlamlaştırmak gerekiyordu. Bu sebeple Gazâlî Bağdat'ta 10 dan fazla dersi bizzat kendisi okutuyordu. Şimdi İslâmda hakikatle uğraşanları şöylece sıralayabiliriz:

1- Selefîler

2- Mütekellimler

3- Filozoflar

4- Mutasavvıflar

5- Bâtınîler

Bunların kendilerine mahsus devreleri de vardır.

Selefîer devresi: Başlıca ikiye ayrılır:

a) İcmal devresi

b) Tafsîl devresi

Mütekellimler devresi de üçe ayrılır:

a) Fırkaların zuhur ettiği 1–3 H. yüzyıllar arası.

b) Yunan felsefesinin intişar ve i'tizal ehlinin tefelsüf ettiği devir, 3–6 H. yüzyıllar arası,

c) Bu devri açan Gazâlî'dir.

Gazâlî:

1- Sâbit bir âkîdeyi müdafaa hususunda kelâm mebde'lerini yeter bulmadı. Kelâmı ve diğer ilimleri bir tarafa bıraktı, mahsusât ve ma'kulatta bile şüpheye düştü.

2- Hocası Ebu'l-Maalî gibi hakkı, hakikatı burhan ile kabûl etti. Gazâlî zamanında fikir hayatı da şu durumda idi: Zamanında kelâm ve felsefe medreseleri tamamiyle kurulmuş, fakat halk ta ikiye ayrılmıştı. Mutaassıplar bütün felsefî ilimleri ve bu ilimlerdeki açıklığı (bedahat) reddediyorlardı. Mukallitler ise filozofların bütün dediklerini olduğu gibi kabulleniyorlardı.

İşte, Gazâlî her iki kısma birden cephe aldı. Bir taraftan felsefî görüşlerin itiraz edilecek tarafları olduğunu, diğer taraftan açık ve seçik delillere dayanan hakikatlerin red edilmiyeceğini ileri sürdü. Hocasının ve arkadaşlaının fikirlerine dayanarak filozofları tenkit yolundaki Tahafüt'ül-Felasife'sini yazdı ve bu kitabında 20 meselede onları red ve bilhassa üçünde de tekfir etti. Gazâlî, bu hareketiyle felsefî meselelerin kelâm kitaplarına sokulmasına sebep oldu. Bu meselelerden muvafık görülenler kabûl edildi, muhalif görülenler red edildi. Bu suretle de mütaahhirîn devri açıldı. Bu sonradan gelenlerin kelâmı eski kelâmdan üç noktada ayrılar:

a) Mantıkî usulû kabûl,

b) Delillerin in'ikâsını red,

c) Felsefî bahislerin kelâma eklenmesi.

Gazâlî geçmişlere karşı gelerek mantıkî usulü kabûl, delillerin in'-in'ikâsını red etti ve Tehafüt'ünde filozofların ilâhiyat hakkındaki sözlerini mantık nizamı ile ölçtü.

Eş'arî imamlarından Bâkılânî, İbn Âkil, Ebu'l-Maalî; Mu'tezile imamlarından Cubbâî, Hamadânî, Basrî; Şiî imamı İbn Nevbaht, Kiramî imamı İbn Heysem gibiler, hep, mantıkî usulû ve bu usul üzerine kurulan flizofların ylounu yanlış ve bâtıl sayarlardı. Zira, mantıkî usul mütekellimler tarafından ortaya konan kelâm delillerine aykırıydı. Mütekellimler bazı felsefî usulû aldıkları halde mantığı kabûl etmemişlerdi. İlk Eş'areler delillerin in'ikâsını kabul ve mantıkî usulü red ediyorlardı. Çünkü mantıkî usulün kabûlü, ona aykırı olan kelâm usul'ünün, kelâm delillerinin reddi demekti. Mantık ilminin temelleri, aklî terkip ve dışta tabiî küllînin ıspat edilmiş olmasıydı. Filozoflar görünürde iki şey ıspat ediyorlardı: a) Zât, b) Görülen mevcud. Onlr nev'e ait mahiyet-

leri dışta görülen aynî mevcutlar üzerine zait sayıyorlardı. Aristo ve onu takip edenler nev'e ait mahiyyetleri aynî mevcutlar için birlikte, fakat Eflâtun ve tarafları ise nev'î mahiyetleri aynî mevcutlardan ayrı ve üstün ve ezelî ve ebedî olarak ıspat ediyorlardı.

Şimdi, dış âlemde görülen ve bilinen aynî mevcut mümkün, muayyen bir mevcuttur ve nev'î mahiyettten başkadır. Yani, mümkünler için dışta hem nev'î mahiyetler, hem aynî mevcutlar bulunmaktadır. Nev'î mahiyet ise mümkün ve muayyen olan mevcudun kendi dışında mevcudiyeti farz olunan zâtı ve hakikatıdır. Eflâtundaki ideler işte bu nevi mahiyetler, akla ait külliyattır ki bunlar şark ve garp orta çağında uzun çekişmelere yol açmıştır; eskiler nominalizme, filozoflar ise conseptüalizme kani idiler. Mütekellimler, filozofların, ıspat ettikleri şeyler zihnî iken onları dışta aynî olarak mevcut telâkki etmelerini red ediyorlar, küllîyi mücerret bir zihni i'tibar sayıyorlar ve dışta ona uyacak bir şey kabûl etmiyorlardı. Onlara göre varlıkta biri ZAT, diğeri de GÖRÜLEN MEVCUT olmak üzre iki şey ıspat etmek yanlıştır. Nev'î mahiyetlerin ne dıştaki mevcuttan ayrı, ne de onunla bareber olmak üzre vücudu vardır. Dolayısiyle 5 külli ile bunlara dayandırılan tanım ve on makulenin bâtıl olmazı lâzımdır.

Kelâmcılar, mahiyetlerin aklî terkiplerini ortadan akladırmayı adeta kelâm mukaddimelerinden saydılar. Filozoflar tanımı had, resm diye ikiye ayırdılar ve her ikisini de takrar tam ve nakis diye böldüler. Hadlerle resmitamda aklî terkibi şart koştular. Hadd-i tam cins-i karip ile fals-ı karipten, hadd-i nâkis uzak cins ile uzak fasıldan, resm-i tam cins-i karip ile hassa-i lâzimelerden mürekkep olmak gerektir. Bir nev'in, bir mahiyetıı cins ile fasıldan veya cins ile hassadan terekküp etmesi aklî terkip idi ve zihnî idi, fakat, aynî terkip ve dışa ait değildi. Kelâmcılar yanında tanımdan maksat tanımlanacak şeyi diğerleri arasında temyiz etmekti. Bu ise hassa-i lâzimlerden hasıl olurdu. Cinsi saymağa lüzum yoktu. Hatta, müşterek sıfat olan cinsi saymak bile menedilmiştir. Bu sebeplerden dolayı mantıkî usul ile kelâm usulu birleşemiyordu. Mantıkî usul, kelâma ait usulü iptal edeceği cihetle delillerin in'ikâsına dayandırılmış olan kelâmî usul ona dayandırılan kelâmî deliller ve buna dayandırılmış iymana ait akîdeler iptal olunacaktı. Bu sebepledir ki eskiler Aristo mantığını şiddetle reddettiler. Çünkü, kelâmî usulu feda edemezlerdi. İşte bu hâl Gazâlî'ye kadar devam etti.

Gazâlî kendine kadar gelen bu görüşü redderek aklî terkîbi, nev'î mahiyetlerin dışta vücudunu kabul etti. Delillerin in'ikâsını reddetti. Mantığı ele alarak onu bütün ilimlerin başı yaptı.

Kendisinden sonra gelenler ayni yolu tuttular. Bu suretle müteahhirîn mezhebi meydana geldi ki Fahreddin Razî bunların başıdır.

Bu mezhebin koymuş olduğu düstur şudur: "Mantık, kelâm delillerine aykırı ise de asıl iymana ait akîdelere aykırı değildir."

Bu sebeple bazı kelâm mukaddemeleri kaldırılarak yerine nazar ve kıya ile tasrih olunan diğer delilller getirildi. Dolayısiyle de eskilerin kelâmı sona erdi. Eskilerin kelâmına karşı koyanlar Mu'tezile ve Cehmiye idi ki eskiler bunların hareketlerini durdurmuşlardı. Son kelâmcılara karşı gelenler ise filozoflardı. Bu sebeple son kelâmcılar felsefe ile çok meşgul oldular ve felsefeyi yalnız kendi yollarını savunmak için kullandılar. Fakat bu durum, felsefeyi çok daralttı ve adeta yok olmasına sebep oldu. Filozofların ön plânda bulundurdukları alan, tabiat (tabiî ilimler) alanı idi. Kelâmcıların ise ilâhiyat alanı idi ve bu alanda ıspat işlerini kelâmcılar filozoflardan çok daha iyi yapabiliyorlardı.

Kısaca, Gazâlî devri islâm âleminde birbirine zıt kanaatlerin çatışması devridir. Bu sebeple Gazâlî'de fikrî bir buhran başladı ve en sonra şüphe doğdu. Bu şüphe, evvelâ, Kur'anın ve sünnetin zâhirine aitti. Kendisi bu hususu (Cevahir'ül-Kur'an) adlı kitabında anlatır. Sonradan Gazâlî'de şüphe daha kuvvetlendi ve yıkıcı bir durum aldı, gelenek halindeki bütün fikir ölçülerini reddetti. Akıl ve duyulardan başkasını kabûl etmedi. Fakat akıl ve duyuları da felsefî bakımdan tenkide başladı ki bu onun felsefî mâ'nada şüpheciliğinin başlangıcıdır. Şöyle diyordu:

a) Duyulardan en kuvvetlisi olan görme duyusu insanı aldatmaktadır.

b) Birçok yerlerde aklın hükümleri de birbirini nakzetmektedir.

c) Hayallerin esas olarak alınması ise hiç mümkün değildir.

Fakat, Gazâlî'nin şüphesi bir usuldür ve gayesi yakîne ulaşmaktır, hakikate kavuşmaktır. Hakikatı ararken de bütün dinî ve felsefî mezhepleri inceler. Bu yolde özellikle riyazî ve tabiî ilimler, felsefe ve mantık üzerindeki tahlilleri önemlidir. Hasseler ve zekâyı tenkid eden Gazâlî aklî bilgi derecsinde ancak riyazîyatta yam bir yakînî bulur. Zira riyaziyenin prensipleri üzerinde herkes mütetefiktir. Ve yine, mantığın esasları da genel olarak doğrudur. Fakat, bu ilimler dıştır. İçten yoksundur. İçi olan ise yalnız metafiziktir. Ancak, bu da hükümlerinde ihtilâf olduğundan, yakînden yoksundur. Bu sebeple Gazâlî akılla iymanı uzlaştırmağa çalışan filozofları tenkid etti. İşte bu görüşler içinde çalkalanan Gazâlî Bağdat'ı bırakaak 11 sene i'tikâfa çekildi. Bundan sonra derslerine Nîsâbur'da başladı. Fakat, Nisâbur'daki bu

derslerini de bırakarak Tûs'ta son defa inzivada kaldı ve orada H. 505 /M. 1111 de öldü. Gazâlî' Tûs'da el-Munkız min'ad-Dalâl adlı kitabını yazdı ve bu kitapta şüphe buhranlarından nasıl kurtulduğunu açıkladı. Saint Augustine'nin Confession'u ve Pascal'ın Pensées adlı eseri Gazâlî'nin bu kitabına benzerler.

Gazâlî'nin fikir buhranlarından kurtulup iyman kesinliğine ulaşmak için geçtiği yollar [1] *:*

1- Şüphe metoduyla Descartes, yeni ilmin temeli olan matematik kesinliğe, fakat Gazâlî, iyman kesinliğine ulaşmaktadır.

2- Kendisinde şüphe, her şeyi öğrenmek ve anlamak istemesinden doğmuştur [2].

3- Önce bilgi nedir? diye sorar ve der ki: "bilgi, aslâ şüphe götürmeyecek derecede anlaşılmış olmalıdır." Bu Hume'un Rölasyonlarını, modern mantıktaki totolojik beyanlar denen kesin fakat muhtevasız bilgi nev'ini karşılar.

4- Gazâlî sonra şöyle diyor: "Bilgimi kontrol ettim ve gördüm ki bende duyulara ait bilgi ile zorunlulardan başka bir bilgi yok. Duyulara ait bilgilere ise güvenilemez.

5- Gazâlî bu sefer zorunlulara ait aklî bilgide kesinlik arıyor ve fakat şöyle diyor: "Duyuların beni aldattığına akıl hüküm veriyor. Şu helde akıldan üstün bir kuvve olsaydı belki o da bana aklımın beni aldattığını söyleyecekti. Aklın beni aldatmadığını nereden bileyim? Rüya âlemi uyanıklık âlemine nazaran nasıl bir vehim ise uyanıklık âlemi de belki daha üstün bir âleme nazaran ayni derecede bir vahimdir." Gazâlî, bu muhakemesiyle bilgiyi tamamen temelsiz bir hale getirir fakat bu sırada şöyle der: "Bedihî olan şeyleri bize akıl değil ancak Allah'tan insan kalbine gelen bir nur, bir sezgi aydınlatıp kavratabilir (Esprit de Finesse). Bu nur, Tanrının kereminden fışkırır. Binaenaleyh, ona ulaşmak için fırsat kollamalıdır. Gazâlî, bu noktada İşrâkî filozoflarına yaklaşır. Fakat o zaman bu felsefe daha mevcut değildi.

6- Gazâlî, kalbin bedihî kesinliğine ulaşınca etraftaki hakikat araştıranları bu ölçüye göre tahlile başlıyor ki bu ve bununla ilgili bazı konulara başlangıçta dokunmuştuk.

Şimdi, Gazâlî'nin felsefe telakkisine, felsefî meselelerdeki başlıca fikirlerine tekrar dönüp onları açıklayalım.

1- Gazalî, El-Munkiz min'ad-Dalal, Türkçe. tercüme, Hilmi Güngör.

2- Bk. Ömer Ferruh, Abkariyyet'ul-Arab..., s: 101-105.

Gazâlî filozofları üçe ayırır:

a) Metaryalistler (Dehriyyun). Bunlar Allah'ı ve ruhu inkâr ederler.

b) Naturalistler (Tabiiyyun). Bunlar, Allah'ı kabûl ederlerse de ruhun bakasını, ahiret ve âhirette ceza ve mükâfatı reddederler.

c) Metafizikçiler (İlâhiyyun). Bunlar, esasta dinden ayrılmaz görünütlerse de bunların iymana uygun bir tarafları yoktur.

Kısaca, her üç sınıf ta hakikatten uzaktırlar.

Gazâlî, filozoflar konusunda Yunan felsefesinin son şeklini İslâmda devam ettiren Farabî ve İbn Sina gibi Meşşaî filozoflarını örnek alır. Meşşâî felsefesinde de başlıca altı ilmin tahsil edilmesi gerektiğini söyler.

Gazâli'de ilimler sınıflaması:

Gazâlî her şeyden önce ilimleri iki kısma ayırır:

1- Şer'î ilimlerdir ki bu da tevhid ilmi ve amelî ilimlerden ibarettir. Bu amelî ilimler de Allah hakkı, kul hakkı, nefs hakkına ayrılır. İlk ikisi fıkh ilmini, üçüncüsü de ahlâk ilmini teşkil eder.

2- İlimlerin ikinci kısmı olan aklî ilimlere gelince bunlar da:

a) Riyazî ve mantıkî ilimler,

b) Tabiî ilimler,

c) Varlık ilmi veya metafiziktir.

Peygamberlik, mucizeler, kerametler, kudsî nefsler, uyku ve rüya meseleleri gibi şeyler bu üçüncüye girer. Sûfîlerin hâl ilmi dedikleri şey de bu kısmın parçalarındandır.

İnsan ilmi de iki türlü elde edilir [1].

1- İnsanî öğrenme yolu ile,

2- İlâhî öğrenme yolu ile.

İnsânî öğrenme yolu ya dışardan okumak ve tahsil etmek veyahut içeriden kendini düşünceye vermekle olur. Öğrenme, bir kimsenin diğer bir kimdeden bilgi bakımından faydalanması demektir. Düşünce ise cüz'i nefsin küllî nefsten faydalanmasıdır. Küllî nefs, bütün âlim ve hakîmlerden daha kuvvetli ve tesirlidir. İlâhî öğrenme yoluna gelinc, bu da vahy ve ilham şeklinde olur. Vahy, yalnız peygamberlere mahsus bir bilgi tarzıdır. İlham, peygamber olmayan müstesna insanlarda da görülür.

1- Bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 346-47.

Küllî nefs'in cüz'î nefsi istidat ve sıfatları derecesinde uyandırması demektir. Vahiyle elde edilen bilgi peygamberlere mahsus ilâhî bilgi olduğu halde ilhamla elde edilen bilgi üstün insanlara mahsus ledünnî bilgidir. Onun doğması için nefsle Tanrı arasında vasıta bulunmaz ve her türlü muhakeme ve istidlâlden önce kalpte doğrudan doğruya doğduğu için saf ve lâtiftir (Bu noktada Bergson'la mukayese edilebilir).

Gazâlî, Farabî'nin İhsa'ul-Ulûm'daki sınıflamasına uygun olarak ta ilimleri şöyle sıralar:

1- Matematik,

2- Mantık,

3- Tabiîyat.

Bu üç ilimin dinle ilgisi yoktur.

4- İlâhiyat,

5- Siyaset,

6- Ahlâk,

Gazâlî'ye göre felsefenin esaslı hataları ilâhiyat bahsindedir. O, sırf bu mesele için Tehefut'ul-Felâsife'sini yazmıştır.

Gazâli ve filozoflar:

Gazâlî, ilk defa, Makasıd'ul-Felâsife'sini yazdı. Makasıd'tan maksadı filozofların fikirlerini ve temayüllerini ileride hücüm etmek üzre açıklamaktı.

Daha sonra, Tehafüt'ünü yazdı ve bunda filozofları tenkide başladı. Başlıca hücum ettiği filozof İbn Sina idi. Tehafüt, filozofları susturmak emeliyle mütekellimler yolu olan cedel yolunda yazılmıştır.

Kısaca, Gazâlî, aklın mertebesini düşürmek hususunda aklın âleti olan cedeli tamamlamıştır.

Gazâlî, Tehafütte 16 sı ilâhiyata ve 4 ü tabiiyata ait olmak üzre 20 meselede filozofları red etmiştir. Özellikle, âlemin kadım olması, Allah'ın cüz'iyyatı bilmemesi, cismânî haşr olmayacağı meselelerinde de onları tekfir etmiştir.

Bu 20 meseleyi şu meselelere irca edebiliriz:

1- Âlemin ezeliyeti ve kedımi meselesi,

2- Allah'ın sıfatları meselesi,

3- Marifetullah meselesi,

4- Nüfus-u Felekkiye nazariyesi,

5- İnsanın nefsi meselesi,

6- İlliyyet nazariyesi.

Şimdi başlıca meselelerde Gazâlî'nin fikirlerini görelim.

1- *Âlemin kıdemi veya ezeliyeti meselesi.*

Âlemin yaratılışı meslesi orta çağın en önemli bir meselesi olan nominalizm ve realizm mesleklerini doğurmuştur. Fakat bu iki meslek şarkta ve garpta o kadar çok yayılmış değildi. Halbuki Tehafüt'te oldukça açık olarak ele alınmıştır. Şimdi, filozoflara göre mümkünün binefsihî kıvamı yoktur ve kendisine izafe olunacak bir mahalle muhtaçtır. Kendisine izafe olunacak şey de maddeden başka değildir. Hâdis olan şey maddeden müstağni olamaz. Maddenin kendisi ise hâdis değildir. Hâdis olan yalnız maddenin sûretleri, arazları ve keyfiyetleridir.

Gazâlî ise mümkün mahalli olan maddenin dışta varlığını reddeder ve nominazlizm mesleğini tutar. Burada imkân aklın varlığını takdir ettiği bir şeye raci olmakta, aklın bir hükmünden başka bir şey olmamaktadır. Artık kendisinin sıfatı olacak hiç bir mevcuda, maddenin vüduduna ihtiyaç yoktur.

Mümkünün yaratılması, bir çok mümkünler arasında bir ta'yin ve tahsis iktiza eder ki bu nokta Gazâlî'de ve bütün filozoflarda önemli bir noktadır. Yani, âlem zaruretle mi meydana gelmiştir, yoksa bu meydana gelişte bir iradenin varlığını tasdik zorunluğu varmıdır? Filozoflara göre âlem, zorunlu olarak meydana gelmiştir. Gazâlî'ye göre âlem, ilâhî irade ile meydana gelmiştir.

Gazâlî, bir mümkünü tayin eden bir silsileye başlangıç olan bu fa'al hakimiyet fikrini, nâmütenâhî meselelerine de tatbik eder. Filozoflar bir taraftan geçen müddetin nâmütenâhî olduğunu kabûl ederler, diğer taraftan şimdiki hayyizin, illetlerini ve illetlenmiş olanların silsilerinin nâmütenâhî olduğunu inkâr ederler. Gazâlî geçmiş zamanın nâmütenâhî olmasını reddeder. Zamandaki nâmütenâhîlik ile mekândaki nâmütenâhîlik arasında ona göre mantıkı hiç bir fark yoktur. Filozoflara nazaran âlemin işgâl ettiği mekânın ortasında ne boşluk ne doluluk vardır. Âlemin dışında bir hayyiz yoktur. Gazâlî'de ise buna karşılık âlemin geçirdiği zamanın ötesinde ne ilk ne son vardır. Âlemin dışında asla bir müddet yoktur. Zaman, âlemle birlikte yaratılmıştır.

Gazâlî'ye göre zaman ve mekân dışa ait bir hakikat olmaktan ziyade mütehayyile kuvvetinin ve idrak hissinin mümarese şartları gibidir.

Zaman ve mekân tahdidi muhayyele kuvvetinin mahsulüdür ve muhayyele kuvveti akla tabî değildir. O, bu suretle Kant'ı hazırlar.

Gazâlî'ye göre filozoflar, geçen zamanın sonsuzluğunu kabûl ederlerse, illetlerin nâmütenâhî olduğunu reddercek hiç bir yön bulunamıyacağından Allah'ın âlemin faili, âlemin de Allah'ın bir fiili (Sun'u) olduğunu ispattan âciz kalırlar.

Gazâlî, âlemin kıdemini kabul eden fakat Sâni'i inkîr eden maddecileri, âlemin kıdemi ile beraber Allah'ı kabul eden İlâhîyyundan daha mantıkî bulur. İlâhiyyunun bu yoldaki kat'î delilleri imkân delilidir ki. Gazâlî' bunu da reddeder ve şöyle der: Herbir haddi için doğru olan bir hâl bütün için doğru olmayabilir. Silsilenin her bir haddi mümkün, yani zâtı üzerinde zait bir illete muhtaç olabilir fakat, bütünü zâtı üzerine zait bir illete muhtaç olmayıp vâcib olabilir. Nitekim bu, âlemin kıdemini kaûl ettikten sonra gece ve gündüdüzn birbiri ardınca gelmesine karşı her birinin birer başlangıcı olduğunu, fakat bütünün başlangıcı olmadığını kabûl etmek gibidir.

Âlemin bekâ veya fesadi veya mahvı:

Gazâlî bu meseleyi akıl yoluyla değil, şeriat yoluyla halle kalkar. Gazâlî, zamanda, mekânda, illiyyette silsilelerin sonlu olduğunu iiddia eder. Nâmütenâhî olarak adet bile kabul etmez. Gazâlî'ye göre nâmütenâhî'nin kuvve ve fiile ayrılması da bir önem taşımaz. Hâlbuki Meşşâî filozoflarında, meselâ İbn Sina'da bu ayrılık önemlidır. Bu sebeple Gazâlî vahye tâbî olarak ezelî, ebedî, mutlak irade ve kudret sahibi bir Allah'ı kabûl eder ve illetli kâinatı hiçe sayar.

2- *Allahın sıfatları meselesi :*

Gazâlî bu meselede, felsefenin, Mu'tezileden maada bütün müslümanlara aykırı olduğunu söyler.

Filozoflar, ilk mebdein birkaç olmasını gerektirecek hiç bir sıfat kabûl etmezler. Allah'ın sıfatları hakkında yapılan resmî tanım hep lâfzî tanım telakki edilmiş, idraki kabil olmayan zâtına ait tanımlar da selbî olarak kabûl edilmiştir. Her bir şey, güneşten ışığın çıktığı gibi zorunlu olrak Allah'tan çıkar. Şu kadar ki o şeye Allah'ın ilmi, kudreti, iradesi taallûk eder. Allah, her şeyi kudretinin aynı olan iradesiyle diler, ilmin aynı olan kuvvetiyle fiile çıkarır ve bütün sıfatlar Allah'ın zâtına râcî olur.

Gazâlî'ye göre filozofların subûtî sıfatların çokluğundan kaçınarak onları inkâr etmeleri boştur. Çünkü Gazâlî'ye göre şahsî vahdet bir adet

vahdeti değildir, bir hayat yahdetidir. Bu sebeple de çeşitli çeşitli olmayı selbetmez.

Âlem Cenab-ı Hak'tan zorunlu olarak sadır olmuşsa Allah'ın zâtını da bilmesine ihtiyaç yoktur. Güneşten ziyanın çıktığı gibi âlem de Allah'dan şuursuz olarak çıkabilir.

3 – Ma'rifetullah meselesi:

Filozoflar Allah'ın cins ve fasıl altına giremiyeceğini, dolayısiyle, had ile tanımlanamayacağını söylüyorlar ve şöyle bir delil getiriyorlardı: Cenab-ı hak cins ve fasıldan mürekkep olursa cüzlerden mürekkep olmuş olur. Ve vücub cüzlerinden biri olursa diğer cüzler vacib'ul-vücud olamaz. Cüzler olmayıp bütün olursa, bütün, ancak cüzler zımnında tahakkuk edebileceğinden muhtaç ve illetlenmiş olur.

Gazâlî bu delili reddetmiş, yani böyle bir aklî terkibi yersiz görmüş, fakat bu hususta kendi de bir delil göstermemiştir.

Âlemin yaratıcısının bir tek olduğunu ıspatta da Gazâlî filozoflarla çelişir. Filozoflara göre varlığı vacib olan iki var aynı zamanda mevcut olamaz. Çünkü aksi takdirde zatlarında ayrı fakat vücutlarında müşterek olması gerekir ve bu hâlde de cins ile fasıldan mürekkep olmuş olur. Bu ise yersiz olduğundan vâcib, yani Allah, iki değil birdir. Bundan dolayı ikicilik veya çokçuluk yanlış ve imkânsızdır.

Filozoflar, Allah'ın vücudunun basit olduğunu da bundan dolayı iltizam ediyorlar ve vücudunu basit gördüklerinden Allah'a vücut dışında bir zât, bir mahiyet vermiyorlar ve mahiyeti, vücudu bilmek için ilk mebde'e Mahz vücud diyorlar. Gazâlî ilk mebde'in her şahıs gibi bir zatı olduüunu kabûl eder ve şöyle der: "Filozofların mütalâaları ve fikilreleri zorunlu olarak sâbit olmadığı gibi nazarî olarak ta sâbit değildir. Vacibin vücuttan ayrı bir mahiyeti olabilir ve bu vahdeti bozmaz.

Filozoflar maddenin kadîm olmasını kabûl etmekle beraber Allah'ın cisimden münezzeh olduğunu da ileri sürerler. Gazâlî'ye göre bu iki şık, yani bir taraftan maddenin kıdemi, diğer taraftan Allah'ın cisim olmadığı meselesi ıspat edilemez. Çünkü cisim hâdis olmalı ki ilk mebde cisim olmasın. Ya âlem hâdistir veya âlem ilk mebdedir.

Yine, filozoflar, cismin vacib-ul-vücud olmadığını ispat ederek bir sânî'e, bir illete ihtiyaç görmekte idiler. Çünkü, cisim madde ile sûretten mürekkeptir. İlk mebdein ise mürekkep olması muhaldır. Gazâlî, buna

da itirazla şöyle der: Bu yolda getirilen delilller ancak tesellsülü ortadan kaldırır, silsile ise Dehriyyun'a göre kesilmiştir. Çünkü onlar cisimlerin illeti yoktur derler. Bu takdirde de artık bir illete, bir sani'e ihtiyaç kalmamış olur.

Gazâlî, cismin vacib'ul-vücud olması, mümkün olmaması ihtimalini de asılsız bulur ve bu yolda dehriyyunu daha mantıklı sayar.

Bazı filozoflar ilk mebdein, yani Allah'ın kendisini de başkasını da bildiğini ileri sürüyorlardı. Gazâlî bu noktada da filozofları hırpalar ve şöyle bir mütalâa yürütütr. İlk mebde'den çıkan şey iradî, ihtiyarî olmayıp zorunlu, tabiî ve icabî olursa bunun hararetin ateşten çıkmasından ne farkı kalır. Artık, çıkan şeyi ilk mebdein bildiğini nereden bileceğiz. Eğer başkasını bilmezse kendisini de bildiğini nereden bilelim. Kısaca, Gazâlî, bu noktada da İbn Sina'nın delillerini de çürütütür ve âlemin Allah'ın iradesi ile hâdîs olduğu kabûl edilmekdikçe bu gibi delillerin daima çürütüleceğini açıklar.

Filozoflar küllîleri, nevileri ve cinsleri Allah'ın küllî olarak bildiği gibi zamana göre şimdi, geçmiş ve geleceğe ait olan, madde ile mekân ile ayrılan, cüzileri de küllî olarak bildiğini kabûl ederler. Gazâlî bu noktayı şeriat namına pek tehlikeli bulur . Çünkü bu takdirde Allah şahısların daima değişen hallerini, küfür veya iymanlarını bilemiyecek, belki toptan insanların küfür veya iymanını bilebilecek. Bu takdirde de gönderdiği peygamberlerin de şahıslarını bilemiyecektir [1].

4 – *Feleklerin Nefsleri nazariyesi :*

Gazâlî bu noktada birden bir çıkar düsturuna dayanır. Ve Yunan tesirinden uzak bir halde felekler aracıyla çokluğun meydana gelmesi hususunda mutedil bir yol tutar ve bu meseleyi kendi lehine çevirerek şöyle der: Bu meselenin muhal olması iddia olunamaz. Allah her şeyde hayat yaratmağa muktedirdir. Bu hayat için muayyen bir şekil şart değildir. Ama, iş eğer böyle ise bunu akıl bilemez. Bu, ancak vahy ile bilinebilir. Şu halde, filozofların bu noktadaki delilleri birer zan ve tahminden ileri geçemez. Gerçi feleklerin nefslerinin bu âlmde olan bütün cüz'î şeyleri bilmesi, levh-i mahfuzun, feleklerin nefslerinden; kalemin, müceeret akıllardan ibaret olması bu feleklerin nefsleri fazaziyesine dayandırılmış ise de bunlar delilsiz iddialadır.

Gazâlî'nin ilâhiyata ait itirazları burada tamamlanmakta ve bundan sonra da insan nefsine geçmektedir.

1- Ayrıca bk. Tehafüt, s: 119–120.

5 *İnsan nefsi (bilgi)* [1].

Gazâlî bu noktada filozofların tahlillerine el atar. Nefs, ma'kulleri elde etmek için fikir gücüne baş vurur ve bütün bunlar uyanıklık haline geçer. Uykuda hayal gücü durur. Bu hallerde ma'kullerin durumu için de fikir gücünün uyku halinde de nefsin cüz-i olarak çalıştığını, bir çok ma'kullerin uyku sırasında meydana geldiğini, nefste sezgi gücünün fikir vazifesi gördüğünü ve eğer görmemiş olsa nefste Kutsî olan seziş gücünün olamıyacağını, Mearic'ul-Kuds'te, söyler ki bu görüş Descartes ve Locke arasındaki münakaşayı ve daha sonraki Leibiz'in görüşünü hatırlatır.

Gazâlî, görüşlerine şöyle devam eder: Filozoflar, nefsin, mücerret (Soyut) küllî ma'naları ve kendi kendisini idrak ettiğini söylerler. Hâlbuki kendi kendini idrak ediş cüz'îdir. Bu nasıl mümkün oluyor? Deriz ki nefs ister küllî, ister cüz'î olsun, cisim hakikatlerinden ayrı olarak idrak eder. Kendi kendini cüz'î olarak idrak eder. Fakat, bu idraki âdetle değildir. Çünkü nefs cismânî değildir. Nenfsin kendini idraki yine kendi içindir. Bizim hakikatimiz bizim içindir. Fakat, varlık için hakikat herkes içindir. Demek ki bize mahsus olan hakikate bizden başka varlıklar iştirak edemez. Şu halde, hakikatimiz mücerrettir. Hakikatimizin aslı da kendisinden ibaret olan varlığın vücud bulmasıdır.

Gazâlî, burada, filozofları tenkid ederken dokunduğu meseleler ona pek yakın bir şekilde son zamanların (var oluşçu) filozofları olan Kierkegaard v.s. tarafından ele alınmıştır. Yine Gazâl'ye göre bizde küllî ma'naları idrak ettiğimiz bir güç vardır. Sonra onunla cüz'îleri de idrak ederiz. Bu güç kendisiyle küllînin idrak edildiği gibi idrak edilir ki buna akıl gücü denir. Buna şuur ve aklî idrak da diyebiliriz. İnsan kendi zatının hüviyyeti hakkında şuur sahibidir. Yoksa şu veya bu güçler hakkında değil. İnsan kendi zatının şuuru ile beraberdir ve kendi nefsi hakkında şuur sahibi olduğu zaman bu kendi kendisinin şuurudur. Kısaca, insan, hem şuur sahibidir, hem şuur edinilendir.

Gazâlî, nefsin meydana gelişi hakkında da şöyle fikir yürütür: Ruhlar bedenlerinden önce mevcut iseler ya çok ya tek olarak bulunacaklardır. Her iki sûret de yanlıştır. Birliği imkânsızdır. Çünkü ruhlar bedenleri ile birleştikten sonra ya bir olarak kalır, ya da çoğalırlar. Mademdeki öyledir varlığı da imkîsızdır. Ruhun çokluğu da imkânsızdır. Çünkü, birin bölünmesi, iki olması imkânsız olunca cisimler gibi miktara sahip olmak gerekir. Cisim bölünebilir, çünckü miktar sahibidir. Fakat,

1- Bu hususta bk. Gazalî, Kimya-ı Saadet.

azlığa, çokluğa girmeyen ve miktara gelmeyen şey bölünemez. Bedenlerle birleştikten sonra da çokluğunu kabûl edemeyiz. Çünkü, o takdirde ya birbirine benzeyecekler veya benzemiyeceklerdir ki yine imkânsızdır. Benzer olması imkânsıdır, çünkü, ikilik gayriliği gerektirir. Fakat, burada gayrilik yoktur.

Gazâlî yukarıdaki görüşleriyle ta Eflâtun'dan gelen ve skolastiklere mahsus bölüm usulu ile bütün halleri ve bunların imkânsızlığını göstermek suretiyle ve bir nevi irca yoluyla nefsin bedenden önceki varlığı fikrini tenkit eder. Çünkü, ona göre nefs bedenle birleştikten sonra çeşitli vasıflar kazanmaktadır. Onun vasıflarındaki çokluk bedenle münasebetine bağlıdır. Bilmek ve bilmemek, neşe ve keder veya iyilikle kötülük gibi. İşte bundan anlaşılır ki bedenlerin masddesi nasıl yaratılmış ise ruhlar da öylece sonradan yaratılmışlardır ve bedenler ruhlara âlettir. Gazâlî bu noktada şöyle fikir türütüyor: Eğer ruhlar cesetle birlikte yaratılmışsa peygamberlerin, Allah ruhları cesedlerinden önce yarattı demesinin ma'nası nedir? "Ben yaratılışta peygamberlerin ilki, gönderilmede sununcusuyum" sözü ne demektir?

Deriz ki bunlar ruhun kadîm olduğuna delâlet etmez. Bilâkis sonradan olduğunu gösterir. Çünkü peygamberin sözündeki ruhlardan maksat meleklerin ruhlarıdır. Cesetler deyince bundan kürsî, arş, gökler, hava, toprak v.s. kastedilmiştir ve ancak bu ma'nada hadis doğrudur.

Gazâlî bu sözleriyle filozoflarla birlikte bulunmaktadır. Çünkü İbn Sina "Necat" adlı kitabında bu fikirlere benzer fikirler ileri sürer ve ruhun birliğini taşahhus mebdei ile açıklar ki Gazâlî'de de aynı şey görülmektedir.

Gazalî bu noktada ruhun bakası meselesine de dokunur ve bu noktada kâh felsefecilerin fikirlerine yaklaşır, kâh uzaklaşır.

O, ölüm ile ruhun asla ölmiyeceğini söyler. Bu yolda da aklî ve naklî delillere dayanır. Naklî deliller olarak bazı âyetler zikreder ki ma'nalarına göre ölüm bedenle ruh arasındaki tedbir ve tasarruf alâkasının kesilmesi demektir. Hayvanî ruh ölür, zira o, lâtif bir buhardır ki kalpten çıkar, beyne yükselir, oradan da damarlar vasıtasiyle bütün bedene yayılır. İşte bu ruh bâkî değildir. Bu ruh yok olunca, iç ve dış duyguların hareket güçleri de onunla beraber yok olur.

Gazâlî, bu hususta, yani ruhun bâkî olduğu hususunda aklî deliller de ileri sürer ve bu noktada İbn Sina'ya benzerse de o, meseleyi başka türlü çözmeye çalışır. Bu noktada bir kaç delil ileri sürer: Ruhun yokluğu bedenin ölümüyle veya zıddının meydana gelmesiyle yahut Allah'ın

kudretiyledir. Bedenin ölümüyle yok olması yanlıştır, bâtıldır, çünkü beden ruha mahal değildir. Beden ruhun, ancak, kullandığı bir âlettir. Âletin bozulması (Fesadı) onu kullananın bozulmasını gerektirmez. Âletin bozulmasıyla yalnız hayvanî nefsler ve cismânî güçler bozulur. Ruhun bedenle birlikte veya bedenden ayrı fiilleri vardır. Bedenle birlikte olan fiilleri hayâl, duygu, şehvet gazap v.s. dir. Bedenden ayrı olan fiilleri, ma'kûlâtı idrak edişidir ki bu makûlât tamamen maddeden mücerrettir. Yine, ruhun kendi zıddiyle yok olduğunu söylemeye de imkân yoktur. Çünkü, cevherlerin zıdları yoktur. Yine ruhun Allah'ın kudretiyle de yok olacağı söylenemzez. Çünkü, yokluğun vukuu kudret ile bile tasavvur edilemez. Gazâlî, bu noktayı âlemin ebediliği meselesinde daha ziyade açıklar. Feylesofların kanaatlarını böylece özetliyen Gazâlî onları kalbin kesin bilgisine, sezgisine dayanarak tenkid eder. Ona göre ölümden sonra dirilmek tam İslâm doktrinine uygun olarak ruhla bedenin tekrar birleşmesidir. Bu iddisasını İhya, Tahafüt, Erbain gibi birçok kitaplarında açıklar.

Gazâlî'nin orijinal noktalarından biri de rasyonel ve doğmatik felsefenin ebedîlik gibi, sonsuzluk gibi ve öbür âlem gibi meselelerde kesin bir bilgi veremiyeceğini ve bu meselelerin ancak kalb gözüyle çözülebileceğini ileri sürmüş olmasıdır.

Gazâlî'nin bu yoldaki delilleri garp orta çağında, Pascal'da devam eder. Kant, onu başka bir açıdan ele alır. Hatta son asrın prağmatizmi de ondan faydalanır.

Saadet-i ebediyye meselesi:

Ona göre bu saadet sürekli sonsuz bir sürurdur ve böyle bir saadet vardır. Çünkü, her insan az veya çok bir sadete doğru koşmaktadır. Ebedî saadet ise daimî ve sınırsızdır. Bunu elde etmek için dünyada her müşküle karşı gelmelidir. Bu karşı gelmeye de kendisinde bir âhiret gününe inananlar muvaffak olur. Buna inanmıyanlar bu saadeti kazanma savaşında gevşerler, mağlup olurlar. İnsanlar âhiret hakkında dört kısma ayrılabilirler:

1- Bazıları haşr'e, cennete ve cehenneme dinlerin bildirdiği gibi inanırlar. Bunlar gelecek hayatta maddî zevkler bakımından faydalanmayı kabûl ederler ve bu lezzetlerin bitmiyeceğine inanırlar.

2- Kelâmcılar ve filozoflar ise öbür âlemde yalnız akıl hazları kabûl ederler. Maddî hazların fiilen varlığını inkâr ederler ki bu durum saadeti elde etme çabasındaki insanı geşvekliğe götürür.

3- Bazıları da gerek duyulardan ileri gelen gerek hayal mahsulu olan bütün hazları inkâr ederler. Onlara göre ölüm, hayâl gücünde âlet vazifesini gören bedenle ve bütün duyumlarla ruh arasındaki bağlantının kesilmesinden ibarettir. Ruh, bedeni bıraktıktan sonra onun için yalnız zihnî hazlar ve elemler kalır. Bu düşüncede olanlara göre maddî hayatın hazları ebedî hayata nisbtle insanı son derece küçültücüdür. Bu görüşe sahip olanlar arasında sûfîleri gösterebiliriz.

4- Bu kısım insanlar bir takım budalalardır ki ölümün sırf yok olma demek olduğunu, itaatın da isyanın da gelecek hayata ait bir müeyyidesi olmadığını, ölümden sonra insanın dünyaya gelmezden önceki yokluğa kavuşacağını kabûl ederler. Bu görüş hislerine ve ihtiraslarına uyanların görüşüdür. Onlar, düşüncelerini de bu görüşe göre düzenlerler.

Kısaca, Gazâlî "madde ma'kullerin mahalli olamaz" düsturunu, yani insan ruhunun kendisiyle kaim ma'nevî bir cevher olduğunu bazı filozoflarla birlikte kabûl etmekle beraber bütün felsefî delilleri reddeder ve onların yerine şr'i delilleri koyar. Gördük ki filozoflara göre insan nefsleri ebedîdir. Gazâlî'ye göre de öyledir. Filozoflara göre haşr cismânî olamaz. Cismânî olacağı hakkındaki âyet ve hadisler, misallller olabilir. Gazâlî'ye göre de ruhânî haşr vardır. Fakat, mademki şeriatle bildirilmektedir cismânî haşr da vardır. Filozofların cismanî haşrı kabul etmemeleri yanlıştır.

6 - *İlliyet meselesi :*

Gazâlî, illiyet başlangıcını (mebde'ini) reddeder. Çünkü, ona göre bütün tabiî olaylarda sebep ve etki yapan yalnız Allah'tır. İllet ile illetlenmiş olan arasında muhakkak bir münasebet kurmak gerekmez. Bunlar birbiri ardınca meydana gelmiş ayrı ayrı şeylerdir. Biri diğerine etkide bulunmaz. Ancak Allah'tır ki âlemi devamlı ve bâkî kılar ve birbiri ardından gelen vak'aları yaratır. Allah'ın fiili dâimîdir, süreklidir. Fakat, Allah isterse illet ve illetlenmiş diye düşündüğümüz şeyleri kudretiyle bir arada bulundurabileceği gibi bu bir arada bulunmayı da bozabilir. İşte, Gazâlî âdete aykırı olmak kavramiyle tenakuz kavramını birbirinden ayırmakla mu'cize meselesine yer vermiş oluyor. Çünkü, açıklamış olduğumuz gibi ona göre sebeple sonuç arasındaki bağlantı zorunlu bir bağlantı değil, sadece bir alışkanlık bağlantısıdır. Tabiat kanunları zorunlu bir varlığın görünüşleri değil, irade ve kudret sahibi olan Allah'ın fiilleridir. Fakat, tabiî olaylar arasında mevcut münasebet Allah'ın sünnetine, yani âdetine uygundur. Başka bir deyişle, sebeple sonuç arasında hiç bir zorunlu ve değişmez münasebet olmaksızın

onlar daima aynı tarzda cereyan ederler. Bizim sebep dediklerimiz sadece âdî illetten iarettir.

Orta çağ Hıristiyan Volontaristleri ve Malbranche Occasionalizm'i ile Gazâlî'nin bu görüşü arasındaki benzerlik açıktır. Gazâlî bu adî illet fikriyle tabiat kanunlarının çok supl bir telakkisine ulaşmış ve tabiat kanunu fikriyle spritüel bir âlem fikrini uzlaştıran zamanımızdaki bazı, ve meselâ, Emile Boutroux gibi filozflara önderlik etmiştir.

Mistisizmi :

Gazâlî, akılla iyman arasındaki çekişmede tasavvufa sığınmış ve onu vasıtasız, kesin hadsî bir bilgi saymıştır. Ona göre tasavvufî hakikat, i'tizâl ve inziva ile ele geçer.

Tsavvuf, (sens commun) sağ duyu ile kavranmış bir iyman alanıdır. Buna rağmen Gazâlî kelâmcı ve filozoflara olduğu kadar mutasavvıflara da hücum etmiştir. Bazıları ona kaba sofuluk isnat ederek karşı koymuşlardır (Garbta da İskoçya mektebine aynı şey yapılmıştır).

Gördüğümüz gibi, doğmatizmi ilk defa hakkiyle tenkit eden odur. İlk çağda Yunanda sofistler Pyrrhon ile Septiklr Roma'da Sextus Amrikus ve Carneades ile beraber Probabilistler (ihtimalcı) de doğmatizme hücum etmişlerse de bunlar aklı tamamen yıktığından bir tenkit zihniyetiyle hareket etmeğe imkân yoktur. Nasıl ki İslâmda da M'utezile, Câhiz, İbn Hişam gibiler doğrudan dobruya bir şüpheci (septik) ve fenomalist (hâdiseci) idiler.

Fakat, Gazâlî'nin septisizmi bir vasıtadır. Gazâlî'dir ki ilk defa bunu bir usul olarak kullanmıştır. Bundan gayesi de ilmin imkânlarını göstermek ve kendisine kadar gelen ilmi tazelemekti. Gazâlî, akılla iymanı kat'i olarak ayırdı. Bundan da gayesi aklî bir metafiziğin imkânsızlığını göstermek ve metafiziği tamamen iyman sahasına atmaktı ki Garpta Kant ayni şeyi yaptı.

Garpta, Palassios Asin ve Ramon Marti Gazâlî'den pek çok etkilendiler. Bunlardan sonra Pascal, Marti'den Pensées adlı kitabında çok faydalandı. Dolayısiyle Gazali'den etkilenmiş oldu. Gazâlî'nin "kalb gözü" veya "iyman gözü" dediğine Pascal "Kalb mantığı "adını verdi. Descartes ta matemetik kesinliğe ulaşmak için ele aldığı metodik şüphesinde Gazâlî'den mülhem olmuştur.

Orta çağda Saint Thomas d'Aquin, Gazâlî'den iyman felsefesini, İbn Rüşt'ten de Aristo felsefesini almak ve bir snetez yapmak suretiyle kendi felsefesini meydana getirdi.

14. yüzyılda Peter, Nikolaus ve Occam gibi üç septik filozof illiyet meselesinde Gazâlî kanalı ile Eş'arilerden etkilenmiştir. Occam'ın ana fikri bugünkü felsefeye bile etki yapmıştır. Bu fikrin esası da zihni lüzumsuz kavramlardan temizlemek ve genel kavramların birer isimden ibaret olduğunu söylemektir. Occam'da görülen ilâhî iradecilik Gazâlî'den geçmedir ve bu fikirde Occam, Saint Thomas'yı yıkmaya çalışmıştır. Gazâlî'den en çok etkilenen, yukarıda da açıkladığımız gibi, Kant olmuıtur. O da Allah, ruh ve tabiat meselelerinin akılla çözülemiyeceğini ileri sürerek bunları iyman alanına atar. İskoçya fideizmi de (imancılık) denilebilir ki çağdaş bir Gazâlî iymancılığıdır.

Gazâlî'nin büyük rolü yanında önemle işaret edilecek nokta aklı tenkit ettikten sonra ona ilmî bir istikamet verecek yerde ehl-i sünnet doktrinine bağlanıp kalmış olmasıdır.

Gazâli'yi tenkit:

Gazâlî'nin başııca kitabı olan Tehafüt, kendisinden yarım asır kadar sonra Endülüs'te İbn Rüşt tarafından yıkılmağa başladı. İbn Rüşd Gazâlî'nin bir çok fikirlerini ispattan ve yakînden uzak buldu ve hatta, onun, şeriatta da hatalarını çıkardı. Gazâlî'nin delillerini şüpheli saydı ve filozoflar hakkında söylediği sözleri safsata gördü.

İbn Rüşt, filozofları müdafaa etmekle beraber şeriata da önem vererek beşer aklının kavramakta acz gösterdiği hususlarda şeriata baş vurmanın doğru olacağını, vahy ile elde edilen ilmin akılla elde edilen ilimlere aykırı olmayıp bilâkis onların mütemmimi olduğunu ve aklın acz göstrdiği şeylerde vahyin rol oynayabileceğini ileri sürdü. Gazâlî'ye de şöyle çattı: Gazâlî'nin kendisi mantığı ele almış ve hakka ancak mantıkla gidilir demiş, mantığa pek ziyade düşerek Kur'andan istihraçta bulunacak kadar ileri varmıştır. Artık nasıl olur da filozofları ve ilimleri zemmeder. Onların hatalarını görse de o hatalara ortaya koydukları mantık ilminde öğrettikleri kanunlar sayesinde vakıf olabilir. Filozoflar bizim hatada bulunmamıza razı olmazlar, çünkü maksatları hakkı bulmaktır. Ama hatadan kim kurtulabilir, meğer ki Allah'ın koruduğu peygamberler ola.

Gazâlî, Tehafüt'ünde filozofları tekzip etmekle beraber Mişkât adlı kitabında filozofların yolunu tutar, tasavvufa felsefe sokar. Sözlerinde de bir takım felsefî ma'nalar bulunur. El-Maznun adlı eseri ise sırf felsefîdir. Bazıları da Gazâlî'nin yolunu müslümanlık yolu ile Meşşaî felsefe yolu arasındada bir geçit sayarlar. İbn Rüşt ve diğer Endülüs filozofların-

dan maada ne Şam ne Mısır ve ne İran filozofları Gazâlî'ye karşı koyabildiler.

Orta çağda Gazâlî'nin etkileri :

Gazâlî, Lâtince'ye Gundissalinus tarafından tercüme edilmiştir. Orta çağda El-Gazel diye meşhur idi. Yukarıda kısaca dokunduğumuz gibi Ramon Marti, Gazâlî'nin eserlerinden bir çok pasajlar almıştır ve bu etkilerin başlangıcını teşkil etmiştir. Yine, Saint Thomas gerek doğrudan doğruya gerek Ramon Marti vasıtasiyle kendi kitaplarına birçok parçalar eklemiştir. Gazâlî'nin etkisi özellikle orta çağın sonuna doğru çok büyümüştür. Yukarda işaret ettiğimiz gibi 14. yüzyılda Occam, Nikola ve Peter gibi üç septik filozof sebeplik meselesinde Gazâlî'den ve Eş'arîlerden etkilendiler.

Occam, garpta Eş'ari isimciliğinden en ziyade mülhem olan filozoftur. Sebeplik nazariyesine ait tenkidlerinde sevgiye dayanan ilâhî bilgiyi müdafaa eder. Vesile sebep naariyesiyle Thomas'ın rasyonel felsefesine hücum eder ve hücum ederken de Gazâlî'ye dayanır.

Gazâlî'den sonra İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi İslâm filozofları da onu tenkid ve ona hücum ettiler. Bu hücumun ana noktası Gazâlî'nin şüpheci ve tenkidci olarak kalıp hiçbir yeni fikir getirmemesi ve bir sistem kuramamasıdır.

Gazâlî'nin, bahsî (Discursif) aklı hadsî akıldan ayırmak için yaptığı büyük cehd filozoflar kadar kelâmcıları da memnun etmedi. Bunun için Âmidî, Curcânî, Fahreddin Râzî gibi Gazâlî'den sonra gelen kemlamcılar kelam ile felsefeyi istidlâl yoluyla uzlaştırmağa çalıştılar ve bu sebeple Gazâlî'ye değil, İbn Sina'ya dayandılar.

Hıristiyan felsefesi ise ilk defa yukarda adı geçen Gundissalinus'un Gazâlî'den yaptığı tercümeler vasıtasiyle İslâm felsefesiyle temasa geçti.

Bundan sonra, özellikle Etienne Gilson'un yaptığı tetkilerle İbn Sina'nın garp üzerindeki etkisinin iki yoldan geldiği görüldü.

Bunlardan biri, doğrudan doğruya ve kendi eserleriyle, diğeri ise Gundissalinus'un tercüme ettiği Gazâlî'nin eserleri yoluyla.

İbn Sina'nın Lâtince tercümelerinde ruha üç meleke ayrılıyordu: Nebatî, Hayvanî veya hissî, insanî veya aklî (rasyonel)

Gazâlî'nin anima animalis sınıflaması da İbn Sina doktrinine uygundur. Fakat iç duyuları aynı kelimelerle ifade etmez. Bu sınıflamanın

Gundissalinus tarafından yapılan lâtince tercümede o İbn Sina tarafından kullanılan kelimelerden doğan karışıklığı gidermeğe çalıştı. Bunlar Fantasia, İmaginatio, İmaginativa idi. Gazâlî'nin sadece insanî nefs dediği (anima humana) nefs-i natıka meselesinde de o, İbn Sina'yı takip eder. Fakat, zihnin melekelerine ait bazı ayrılışlarıtercüme lerinde daha açıkça ifade eder ve İbn Sina'nın üç potentia derecesini ihmâl eder ve bilkuvve akıl, müktesep akıl ve bilfiil aklı ayırdığı gibi intellectus Agentia şeklinden de pek açık olarak bahseder. Bu son ta'bir daima, kullanılan müsdefdat akıl (intellectus adeptus) a tekabül etmekte fakat, daha ziyade fa'al akıl tarafından ruha verilen şeklin dışardan gelen menşeini göstermektedir.

Onun tasnifinde akılların üstünde ve dışında olmak üzere bir intellectus agens vardır ki İbn Sina'da böyle bir ifade yoktur. Gazâlî buna fa'al akıl der ve bu nokta onda önemli bir rol oynar. Zira onun felsefesinin gayesi hem Allah'ın birliğini ıspatlamak ve hem de Allah'la birleşmek için insan nefsinin geçmesi gereken tasavvufî yolları açıklamaktır.

Fakat, Gazâlî bu noktada da yani, psikolojik alanda da yeni birşey bulmuş değildir. O, ancak İbn Sina felsefesinin tasavvufî gayelerini iyice açıklamış olmaktadır. Ve ona göre bedenden ayrılan ruhun kurutuluşu fa'al akılla birleşmek sayesinde mümkündür. Bu da saf ruhlara mahsustur. Bu ruhların en başında da peygamberlerin ruhları bulunmaktadır.

Lâtinler, Gazâlî'nin filozoflara hücvmuna ait eserinden önce filozofları anlatan eserini de tanıdılar. (Makasıd). Bu eser Gundissalinus ve yahudi İbn Davut tarafından tercüme edildi. Fakat, Tehafüt hiç tercüme edilmedi. Bundan dolayı birçokları Gazâlî'yi filozofları sadece devam ettiren olarak tanıdılar.

St. Thomas'ya gelince bu zat "Summum Contra Gentiles" adlı eserinde, özellikle Eş'arîlere, dolayısiyle Gazâlî'ye hücum eder ve nonların atomcu görüşlerini şiddetle tenkit eder.

Ramon Marti, yalnız filozoflara hücum ve iymanı müdafaa için yazdığı eserinde Gazâlî'den daha geniş çapta faydalanmıştır. O, bu kitabında Gazâlî'ye asla hücum etmez. Bilâkis, ondan deliller getirir ve metinlerine Gazâlî'nin diğer eserlerinden de parçalar. alır. Denilebilir ki Gazâlî'den hakkiyle faydalanan garplı filozof bu zattır.

İslâm âlemine gelince: İbn Rüşt'ten sonra bu iki Tehafüte kimse el atmamış, yalnız İbn Taymiya bazı eserlerinde muhakeme etmişti. Fakat, İstanbul'un fethinden sonra Fatih bu iki Tehafüt'ün karşılaştırılmasını Bursa'lı Hocazade ile Alâaddin Tûsî'ye emretti. Her iki âlim yaz-

dıkları birer risale ile Gazâli'yi desteklediler ve İbn Rüş'ten bahs açmadılar. Hocazade Gazâlî yolunu tuttu ve iki mesele daha ilâve etti ki bunlardan biri ilk mebdein fail-i muhtar olmayıp bizzat mucip olduğu, diğeri de birden ancak bir çıktığı meseleleridir. Bu iki felsefî görüşü de reddetti. Hocazade ayrıca yazdığı Tahafüt adlı eserinde feylesofları şiddetle reddetti ve Gazâlî'de gördüğü bazı hataları kalem hatasına verdi. Hocazade'nin bu Tehafüt'üne İbn Kemâl sonradan talikatta bulundu. Alâettin Tûsî, sırf taklit neticesinde Gazâlî'nin ardından gitti ve filozofları aklı vahye üstün tututuklarından dolayı tekfir etti.

Kısaca, birçok meselelerde de ya filozofları red veya hiç bir tarafı tutmayan Tûsi son söz olarak filozofların hakikata ulaşamadıklarını bildirdi. Daha sonra gelenler Hocazade'nin Tehafüt'ünü Zahire adlı kitabına tercih ettiler[1].

(Gazaliye reaksiyon)

ENDÜLÜS FİLOZOFLARI

Endülüs felsefesi başlıca üç devreye ayrılabilir:

a) İbn Bâcce'den önceki felsefe,

b) İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşt felsefeleri,

c) İbn Rüşt'ten sonraki Felsefe (Rüşitiye Felsefesi)

İlk devrede, özellikle, tıb ve riyaziyat gelişmiş, felsefe az merak edilmiş, bu merak alanı da mantık olmuştur.

İkinci devre asıl felsefe devresidir ki bu da (İhvan'us-Safa) risalelerinin yayılmasiyle meydana gelmiştir. Bu felsefe, doğudaki gibi, Aristo'cu olmakla beraber özel bir mahiyet de taşımaktadır.

Üçüncü devre, İbn Rüşt'çü yahudi filozofları devresi olup müslüman filozoflara pek ratlanmaz.

İlk devre filozofları :

En meşhur filozofllar şunlardır:

1- Ebu Abdullah Kurtubî: Empedokles yolnu tutmuş ve bâtınîliği Endülüs'e getitmiştir. 319 da ölmüştür.

1- Gazalî hakkında mütalaalar için bk. H. Z. Ülken, ayni eser, s: 350-389. Gazalî için ayrıca bk. Yuhanna Kumeyr, Al-Gazalî, Beyrut, 1947. M. M. Sherif, ayni eser, Said Şeyh, Gazalî (Metafizik), P: 581-617.

2- Sait b. Fethun: Önemli bir filozoftu.

3- Ahmed b. Hafsun: Felsefî ilimlerin bir çoğuna hakkiyle vakıf meşhur bir tabib idi.

4- Mehmet b. Abdun: Meşhur bir tabib ve riyaziyeci olmakla beraber Ebu Süleyman Siczî'den de mantık okumuştur.

5 - İbn'ul-Kettanî: Mantık ve birçok felsefî ilimlere vakıftı. 420 de öldü.

6 - Vezir b. Vafid: Hayatını Aristo'nun ve Calinos'un eserlerini okuyup anlamaya vakfetmişti.

7 - İbn Zehebî: Tıb, kimya ve felsee alanında çalışmakta idi.

8 - İbn Nebbâş: Tabib olmakla beraber tabiiyyat ve diğer felsefe ilimlerini iyi biliyordu.

9 - İbn Hazm: O da felsefeyle uğraşmış ve mantık hakkında (Et-Takrib) adlı bir kitap yazmış ve bunda bilgi yollarını incelemiş, Aristo'ya bazı usulde karşı koymuş ve bir takım fıkh meseleleri getirmiştir. Bu zat, dinî ilimlerde de pek geniş bilgiye sahip idi.

10 - Eb'us-Sait Ümeyye: Tabib, riyazî ve musikişinas bir filozoftur. 529 da öldü.

11 - Cülcül: Endülüs yahudi filozoflarının ilki ve yeni Eflâtunculuğun Endülüs'te mümessiliydi. Mezhebinin mahiyeti bir muamma halinde kaldı.

İkinci Devrı Filozofları:

Endülüs'te asıl felsefe devresi olan ikinci devre, Pirene dağlarını aşarak Avrupa'ya yayılmış ve modern medeniyetin ilk elemanlarını hazırlamıştır ki bu sıralarda şarkta Eb'ul-Berekât Bağdadî ile Şahabeddin Suhreverdî felsefeyi yeniden canlandırmaktaydılar. Fakat, Avrup Orta Çağı nazarında Endülüs'ün bu devresi bir özellik göstermekteydi. Bu devreyi açanların başında İbn Bacce bulunuyordu. İbn Bacce'den önce ikinci Hakem devrinde şark filozoflarının eserleri Endülüs'te yayılmış olmakla beraber pek rağbet görmemişti. Bu sebeple Endülüs'te felsefe ilimlerini yayma şerefi İbn Bâcce'ye aittir.

IBN BACCE (öl: 1138)[1]:

Asıl adı Ebu Bekir Muhammed b. Yahya b. as-Saig'tir. İbn Bacce namiyle maruftur. Bâcce, İspanyolca para man'asına gelir. Onbirinci

1- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe Ceryanları, D. İ. Fa. Mec. Sayı: 18.

asır sonlarında doğdu. Doğduğu memelektein adı Saragos'tur. Garpta Avempace adıyla meşhurdur. Farabî ve İbn Sina'nın kurduğu Meşşâî felsefesinin Endülüs'te mümessilidir. Tıb, riyaziye ve astronomi alanında geniş bilgisi olduğu gibi musiki alanında da hem teorik hem pratik bakımdan meşguldu. Felsefedeki kabiliyeti de yüksekti. Musiki ve felsefedeki bu yüksek kabiliyetine ve kemaline binaen, o, Endülüs'ün Farabî'si sayıldı. Fakat, pek genç yaşında 1138 de Fas'ta öldü.

İbn Bâcce Aristo'nun muhtelif kitaplarına şerhler yazmış, Gazâlî'ye ait bazı risaleler kaleme almış, İlâhiyat, mantık, tabiiyyat, riyasiyat ve tıb alanlarında da eserler meydana getirmiş, fakat bunlardan ancak birkaç tanesi Avrupa kitaplıklarında muhafaza edilebilmiştir.

Eserlerinden özellikle mantığa ait bazı kitapları ile Kitab'un-Nefs'i, Risalet'ül-İttisal, Risalet'ül-Veda ve bunlarında üstünde Tedbir'-ul-Mütevahhid'i meşhurdur[1].

İttisâl risalesinde insan aklının fa'al akılla ne suretle temasa geçebileceğini ve küllî bilginin nasıl doğabileceğini anlatır. Veda risalesinde Gazâlî'yi tenkid eder ve onun halvet fikrini ve inkâr usulunu yanlış bulur. Tedbir'ül-Mütevahhid'inde esas görüşlerini inceden inceye açıklar ahlâk ve cemiyet nazariyelerini bildirir.

İbn Bâcce felsefede Aristo'cudur. Bununla beraber mantıkî istidlâli insanî faziletlerle birlşetirmiş ve Allah'a ittisali de gaye edinmiştir. Bu bakımdan da felsefesi tasavvufî bir renk almış, İşrakî felsefesi haline gelmiştir ki bu nokta onun özelliğini teşkil eder. İbn Bâcce özellikle ilimlerin gayesi olan ilâhî ilme önem vermiş fakat, aklı bir delil olarak ileri sürmüş ve Gazâlî'ye karşı ilk reaksiyonu yapmıştır.

Gazâlî'ye göre, gördük ki, insanın akıl kuvvetleri bilgi edinmeksizin de kemale erebilir. Bu hususta halvet kâfidir. Hâlbuki İbn Bâcce tamamen aksi iddiadadır. Ona göre insanın aklî kuvvetleri ancak ilim ile derece derece tekâmül eder. Bu tekâmülün sonunda da fa'al akılla ittisal edebilir. Halvetle birşey elde edilemez. Ona göre, Gazâlî'nin tasavvufuna zıd olarak, insan nazarî ilimile kendini, dolayısiyle, fa'al aklı anlayabilir.

Bâcce, Veda risal esinde insanda etki yapıp aklî tefekkür ve insan vücudunda, insanın gayesiyle ilmin gayesini şerhe saik olan âmillere temas etmiştir ki bu iki gaye de insan ruhunun derece derece kemale ulaşrak Allah'a yaklaşmaktan ve Allah'tan sadır olan fa'al aklla ittisalden ibarettir. Ona göre insan, ilim ve felsefe ile tabiatı kavrayabilir. Allah'ın yardımiyle de kendini bilebilir ve fa'al akılla ittisal edebilir. Bâsce'ye

1- Ayrıca bk. Abu Reyde, Tarihu Felsefe...,

göre Gazâlî "halvet zihne makulat âlemini açar. Teemmülde bulunan kimseye öyle ilâhî şeyler zahir olur ki teemmülde bulunan kimse onun üstünde başka bir lezzet duyamaz. İşte, teemmülde bulunanların çalışıp çabaladıkları gaye budur." demekle hem kendisini, hem de başkalarını yoldan çıkarmıştır.

İbn Bâcce'nin en önemli eseri Tedbir'ul-Mütevahhid'idir. İbn Rüşt (Akl-ı Heyulânî) adlı eserinin sonunda bunun hakkında şöyle demektedir:

"İbn Bâcce münzevi adamın tedbiri için usul aramış, fakat bu eseri tamamlıyamamıştır. Fikileri de pek karışıktır. Onun bu risalden maksad ve gayesini başka bir yerde bildireceğiz. Bu konu ile uğraşan yalnız odur. Ondan evvelkiler bu konu ile asla uğraşmamışlardır." Fakat, İbn Rüşt vaad ettiği halde bu gayeyi eserlerinde açıklamamıştır. Ancak 14. yüzyılda yahudi filozoflarından Moise de Narbonne İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan'ı hakkında yazdığı şerhte Tedbir'ul-Mütevahhid hakkında da hayli bilgi vermektedir. Bundan anlaşıldığına göre İbn Bâcce'nin güttüğü gaye: İnsanın hangi vasıtalarla en aşağı mertebede olan garizedeı başlıyarak fikir kuvvetlerini geliştirmek suretiyle Allah'tan gelen fa'al akılla ittisal edebildiği meselesini açıklamaktır. Ona göre hayatın güzelliklerinden faydalanan, kötülüklerinden de uzaklaşan münzevî adam, yalnız fikrî kuvvetlerinin gelişmesiyle fa'al akılla ittisal kudretini kazanmaktadır [1]. Bu hâl bir kişi için nasıl mümkünse aynı maksat ve fikirde bulunan insan toplulukları için de mümkündür. Ancak, bu pek güç birşey olmakla insanlar hiç değilse âlim ve fadıllardan müteşekkil bir devlet idaresinde yaşamalıdır.

İbn Bâcce, bu noktada cemiyet görüşüne geçer. 8 fasıldan ibaret olan bu eserindeki düşüncelerine göre olgun bir hükümette tabibler ve hâkimler bulunmalıdır. Eğer bunlar bulunursa iyi gıdalar yeneeek, hastalık olmıyacak halk arasındaki ilgi ve münasebetler de muhabbet üzerine kurulacak ve asla ihtilâf bulunmıyacak ve böyle bir hükûmet tabaasını mümkün olan kemâl mertebemerine ulaştırabilecek, bu suretle de herkes hatadan ve kötülükten kaçınacak ve iyi huylarla huylanacaktır. İbn Bâcce'nin bu ideal cemiyyet telâkkisinde Farabî'den faylandığından şüphe yoktur.

İbn Bâcce, bundan sonra insanı hakikî gayelere götüren çeşitli amelleri inceler; insanla hayvan, hayvanla nebat, nebatla ma'den, arasında bağlılık bulunduğunu işaret eder, dolayısiyle tekâmül nazariye-

1- Bk. Ömer Ferruh, Abkariyyet 'ul-Arab..., s: 111–112.

sine dokunur. Daha sonra da insanın fiillerini hayvanî, unsanî ve ilâhî olmak üzre üçe ayırır.

Bundan sonra münzevî adamın gayelerinin sonunu inceleyen İbn Bâcce, bu yolda organik ve psikolojik amellere temas eder ve filozofa hangi amelin lâyik olduğunu açıklar. Filozof, diyor, cismânî ve organik amelleri zorunlu olarak işlemeli, ruhî ve nefsî amelleri de son gayeye vesile olduğundan dolayı yapmalı, fakat ma'kulatı doğrudan doğruya fiil mevkiine koymalı. Zira, ma'kulât en son gayedir ve insan ancak ma'kulât ile ilâhî bir mahlûk olabilir. Zaten, insan tabiatı ile ulvî ve ilâhîdır. Ma'nevî hayatta gaye, âkil olan nefsin hayvanî nefse galebesi, adaletin ve istikametin menfaata üstün tutulmasıdır.

İbn Bâcce bundan sonra fikir ve delillerden birinden doğan olaylarla, fikirsiz ve delilsiz olup fa'al aklın etkisiyle meydana gelen olayları inceler, bu arada vahy, sadık rüya gibi olaylara dokunur.

Bâcce'nin bu eserindeki tasavvufî nazariyeler ondan önce Farabî'de açıkça görülür. Ona göre de insanın gayesi fa'al akılla pek sıkı bir sûrette ittisaldir. Kendisiyle fa'al akıl arasındaki bütün perdeler kalkınca insan nebî olur. Böyle bir saadet, ancak bu dünyada vakidir. Kâmil insan mükâfatına ancak bu dünyada kemal ile nail olur.

İnsanı en son gayeye ulaştıran amellerin hepsi, Bâcce'ye göre, akıl âlemindedir. Münzevî adam, ma'kulât âlemine ancak teemmül ile erebilir. Ma'kulât ise hadd-ı zatında kendi varlığını te'kitten ibarettir. Fa'al akla en yakın derece fa'al akıldan sadır olan müktesep akl derecesidir. İnsan ancak fa'al akıl vasıtasıyle kendisini bir aklî muvcut gibi anlayabilir.

Bütün ilimlerin gayesi tam bir ittisaldir diyen İbn Bâcce bu ittisalin nasıl tamamlandığını açıklamıyor. Fakat Veda risalesinde de bu ittisalin tam olması için tabiat üstünde önemli bir kuvvetin müdahalesini zorunlu görüyor, fakat genel olarak, İbn Bâcca, bu hususları pek kapalı geçiyor. İbn Bâcce'de mutlak olan bir şey varsa, o da, fa'al akılla ittisalin yalnız ve yalnız nefsin kuvvetlerinin ilimle yavaş yavaş gelişmesi sayesinde olabileceğidir.

İbn Bâcce'nin, bu, akla büyük kıymet veren felsefesi, İbn Tufeyl ve İbn Rüşt'e temel olmuştur. İbn Bâcce "dehr devamlı olan değişiklik içindedir. Hiçbir şey hâli üzre devam etmez. İnsan, nebat ve hayvan gibidir. Ölüm herşeyin sonudur" gibi sözleriyle şeriat sınırının dışına çıkmış sayılmaktadır.

Kısaca, İbn Bâcce'ye göre insan sırf kendi meleklerinin derece derece gelişmesiyle nihayet fa'al akılla birleşebilir. Bunun için de vecd, istiğrak, mûkâşefe ve hads gibi şeylere ihtiyaç yoktur ve yine inzivaya çekilmeğe,

yani insanlrın cemiyyet halinde yaşamalarını ve dolyısiyle ilim elde etmelerini de inkâra ihtiyaç yoktur. Zira, müstefat akıl ancak zihnî kuvvetle fa'al akılla temasa gelebilir ki bu da cemiyyet ve ilim sayesinde olabilir. Ancak, gayeye varmak için cemiyet hayatının bazı zararlarını da ortadan kaldırmak lâzımdır. Bunun için de cemiyyet içinde cemiyyet yapmak gerekir. Bâcce bu görüşlerinde tamamen Farabî'den mülhem olduğunu göstermektedir. İbn Bacce'nin talebesi Eb'ul-Hasen Ali b. Abdulaziz'dir. Bu zat İbn Bâcce'nin felsefesi hakkında görüşlerini bir yere toplamış ve başına vir de mukaddime yazmış ve bu girişinde hocasını felsefeyi kavrama yolunda İbn Sina ve Gzâlî'den üstün tutmuştur [1].

İBN RÜŞT (1126-1198)

Eb'ul-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşt.

İbn Rüşt 520(1126) te Kurtuba'da doğup 595 (1198) te Merakeş'te ölmüştür. Kadılar ve fakihler yetiştiren bir ailedendir. Büyük babası İbn Rüşt'ul-Ekber'in Fetva mecmuası filozofun şeriat ile felsefe arasını uzlaştırmasında bir esas olmuştur.

İbn Rüşt, Kelâmda Eş'ârî, fıkh ve usul-u fıkh'ta Malikî yolunu tuttu ve kendisi de Endülüs'ün en meşhur fakihleri sırasına girdi. İlme olan muhabbeti sebebiyle de tıb, riyaziyat ve felsefe öğrendi. Tıb ve felsefeyi Ebu Cafer Harun'it–Tircalî'den tahsil etti. Bundan sonra da Eş'ârî yalunu tenkid etti. 28 yaşında iken İbn Tufeyl kendisini Muvahhidin Emîri Yusuf'a tanıttı ki Emit Yusuf Aristo felsefesine pek ziyade meraklı olup Aristo tercümelerinin pek karışık olduğunu ve bu kitapları hakkiyle özetliyecek bir filozof aramaktaydı. İşte, bunu İbn Rüşt yaptı ve Aristo Şârihi ünvanını aldı. İbn Rüşt'ü diğer İslâm filozoflarından ayıran şu üç noktadır:

1– Arito'yu büyük bir vukufla şerhetmesinden dolayı garp nazarında en büyük İslâm filozofudur. İbn Rüşt'ün felsefesi ibrânî ve lâtin delilerine tercüme edilmiş ve adeta bir İbn Rüşt felsefesi meydana gelmişti. İtalya'da Padoa Üniversitesi onu filozofların emîri diye adlandırmıştı. Lâtinler nazarında da Aristo kadar i'tibarı vardı. Zira, onlar Aristo'yu İbn Rüşt'ün arapça tercümlerinden tanımışlardır.

1– İbn Bacce için ayrıca bk. H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s: 298–300. M.M. Sharif, ayni eser, Muhammed Sagir Hasan al-Ma'sumî, İbn, Bacce, p: 506–526.

2- Yine garp nazarında hür fikir yolunun kurucusu ve dolayısiyle dinî akîdelere düşman olarak tanınmıştır. Fakat, hemen söyliyelim ki bu nokta tamamen yanlıştır.

3- İbn Rüşt felsefesi Avrupa'da yeni felsefe meydana çıkıncaya kadar otoritesini muhafaza etmiştir ve genel olarak Endülüs filozofları şark ile garp arasında aracılık etmişlerdir.

Eserleri:

36 yaşından sonra eser yazmağa başlıyan İbn Rüşt'ün felsefeye dair olan 28 kitabından en önemlileri İbn Sina'nın Mevcutların taksimine ait reddiyesi, Farabî'nin Aristo'ya burhan konusunda muhalefeti hakkında iki eseri, mantık hakkındaki üç risalesi, İbn Bâcce'nin ittisal hakkındaki risalesinin şerhiyle ayrıca ittisal hakkındaki kitabıdır.

İbn Rüşt bundan maada başta külliyatı olmak üzre tıbba dair 20, fıkh hakkında başta Hilâfiyat'a dair olan Bidayet'ül-Müctehid'iyle usul-u fıkha dair Gazâlî'nin yazmış olduğu eserin özeti olan Muhtasar'-ul-Mustasfa kitapları olmak üzre 8, ilâhiyat hakkında başta âlemin varlığının keyfiyeti hakkında mütekellimlerle filozofları birbirine yakın bulduğu Et-Takrip bey'nel-Felsefe v'al-Mütekellimin adlı kitabı olmak üzre 5, felekiyata dair 4, arapça nahva ait 2 seseri vardır. Tahafüt, Fasl'ul-Makal, el-Keşf, Bidayet'ül-Müctehit gibi eserleri matbu olup diğerleri ya ibrânî ve lâtin dilleriyle tercüme veya Avrupa kitaplıklarında mahfuz arapça yazmalardır.İbn Rüşt Aristo'nun siyaset kitabından başka diğer bütün kitaplarını arapaça tercümelerinden şerh etmiş ve özetlemiş ve ayrıcaEflâtun'un Cuihuriyet adlı kitabına da yine arapça tercümelerinden şerh yazmıştır. İbn Rüşt, Aristo'yu şerhedenlerden İskender Afrodisî ile Savmastios'u tenkid etmiş ve Aristo kitaplarını küçük, orta ve büyük şerh olmak üzere üç türlü şerh etmiştir.

İbn Rüşt şerhlerinde Aristo'nun fikirlerini açıklamak maksadıyla kendisi, ona ait olmayan fikirleri ileri sürer ve bu fikirleri Aristo'nun fikirlerinin esası olmak üzre gösterir. İbn Rüşt'e göre felsefede bir orijinalite olamaz. Ancak bir devr-i teselsül ve tamamlanma olabilir.

İbn Rüşt'ün pek kıymetli olan eserleri Endülüs'te İslâm develetinin yok oluşundan sonra Garanata meydanında zamanın hıristiyan hükümdarı tarafından yaktırılan 80 bin arapça yazma arasında mahvylup gitti. İbn Rüşt'ün geri kalan eserleri, yakılmadan önce Afrika ve Merakeş'e geçmiş eserleridir. İbn Rüşt'ün şöhreti, Ispanya'daki Meşşâî olan İbrânîler sayesinde yayılmıştır.

Öğrencileri:

İbn Rüşt'ün asıl talebeleri yahudilerdir. Zira, Eb'ul Hasen Sehl b. Malik, Ebu Bekr b. Cevher, Eb'ul-Kasım b. Taylesan gibi müslüman öğrencileri felsefenin dine aykırı olmadığı üzerinde durmuşlar fakat felsefeyle şöhret bulamamışlardı.

İlim Kaynakları:

İbn Rüşt'ün felsefedeki kaynağı Aristo felsefesidir. Mantığı da hakikate ulaşma yolu sayar. İbn Rüşt mutlak hakikatı felsefede aramakla beraber dinin de bir hakikatı olduğuna inanırdı. Ancak ona göre dinin rolü hakikati öğrenmek değil insanların ahlâkını düzeltmektir. Bu sebeple o felsefe ile şeriat arasını bulmağa çalışmış ve bu yolda bir de risale yazmıştır.

İbn Rüşt ün felsefesi [1]:

İbn Rüşt felsefesi yeni Eflâtuncu şarihlerin teorileriyle karışmış Meşşâî felsefesidir. Yalnız , İbn Rüşt te kendinden öneki Farabî ve İbn Sina yolundan giderek (genel sudur nazariyesinde) Aristo'nun dualizmini bozmuş, diğer taraftan da İslâm Meşşaîlerinin mezheplerini ve fikirlerini birbirleriyle uzlaştırmış, öğretilerini bir yere toplamıştır. Bundan dolayı da adı İslâm felsefesine alem olmuştur. İbn Rüşt felsefesinde bilhassa şu noktalar önemlidir.

1- Gazâlî'yi tenkidi,

2- Âlemin kıdemi meselesi,

3- Allah'ı ma'rifet ve inayet meselesi,

4- Akıllar nefsler ve ittisal nazariyeleri (Psikoloji),

5- Âhiret meselesi ve şeriat ile hikmetin uygunluğuna dair görüşler,

6- Devlet ve kadınların hürriyeti hakkındaki görüşleri.

1- Gazâlî'yi tenkidi [2].

Gazâlî'nin filozoflara indirdiği darbeyi İbn Rüşt Gazâlî'ye indirmiştir. Zira, felsefenin eski ve yeni bütün kollarını gayet iyi biliyordu. İbn

1- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe Ceryanları, D. İ. Fa. Sayı: 20, 21, 22. Ayrıca bk. H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s: 300-305, M. Yusuf Musa, İbn Rüşt al-Feylesof, Mısır. Yuhanna Kumuyr, İbn Rüşt, Beyrut, 1953. M. M. Sharif, ayni eser, Ahmet Fuad al-Ahwani, İbn Rüşt, p: 540-564.

2- Bk. İbn Rüşt, Fasl'ul-Makal v'al-Keşf anMenahic'l-Edille, s: 17-18-72-73, Mısır, 1328. Ayrıca bk. Mahmut Kasım, Menahic'ul-Edille fi Akaid'il-Mille li İbn Ruşt, Kahire 1955.

Rüşt Gazâlî'yi şöyle itham eder: "Önemli sözlerde filozoflarla beraberdir. Fakat kendisinden sünniliğe karşı hasıl olan suizzannı kaldırmak için onlara karşı koymuştur. Gazâlî'nin maksadı hakkı bulmak değil, filozofların sözlerini iptal etmektir. Halbuki bütün kudreti filozoflardan yaptığı faydadadır ve ancak bu sayede İslâm îlemindeki büyük şöhretini yapabilmiştir."

İbn Rüşte kitabında iki husus gözetmektedir. Biri Gazaâlî'yi susturmak, diğeri, halka felsefî hakikatleri akılları kavrayamıyacağından bildirmemek ve onları şeriatla başbaşa bırakmaktır. Bu sebeple ona zındık denildi ise de o, şeriat hududunu muhafaza etmiş; hatta bu yolda Gazâlî'yi bile geçmiştir. Zira, Gazâlî zahirî şeriatı te'vil hususunda bir kanun çıkardığı halde İbn Rüşi bunu bilâkis menetmekte ve şöyle demektedir: "İslâmiyet bir kavim için en mükmmel bir nizam, bir millet için en iyi hal islâhı yoludur."

Ancak, İbn Rüşt, dîni konulara dalmakta da ilmi şart koşmuştur. Bu yolda da Gazâlî'ye karşı kur'anı şahit tutarak Kur'anın, kakikî ilmî araştırmayı emrettiğin[1] ve Kur'anın hakikatının da bundan ibaret olduğunu, dolayısiyle, dini ancak filozofların hakkiyle anlayabileceklerini ve Kur'anı ancak onların te'vil edebilceceklerini[1], Kelâmcıların mutlak kakikata ulaşamadıklarını iddia etmiştir. Ona göre filozofların yolu, var olan şeyi incelemek ve var olandan Allah'ı bulmaktır. Allah'a yapılacak en büyük hurmet te budur.

2– Âlemin kıdemi meselesi [2]:

İbn Rüşt'e göre âlem ilk heyûlâdan, yani ezelî maddeden meydana gelmiştir. O, yaratılışı şöyle anlatır: "Halk, yani yaratmak bir hareketten ibarettir. Her hareket bir konu iktiza eder. Bunun konusu küllî imkân olan bir heyûlâdır. İilk heyûlâ mahz (sırf) imkândan ibarettir. Onun adı ve sanı yoktur. Her vasfı kabûle ve birbirine zıt olan halleri almağa müsaittir. Her cevher, maddesi ile aynı olmak kuvvesiyle ezelîdir. Bir şey, şey olmıyan mutlaktan vücuda geçer demek, asla malik olma dığı bir duruma maliktir demektir. Madde, halk edilmemiştir, tekevvün etmemiştir, dolayısiyle, yok olmağı da kabûl etmez. Tekevvün eden şeyler silsilersi geçmişte ve gelecekte sonsuzdur. Varlığa müsait olan her şey kuvveden fiile geçer. Eğer böyle olmasaydı kâinatta bir durma hasıl olurdu. Ezeliyet çevresinde mümkün ile vâkî arasında bir fark yoktur. Hareket hareketsizlikten, hareketsizlik hareketten önce

1– Bk. İbn Rüşt, ayni eser. s: 8–11, 19–23.

2– Bk. Ömer Ferruh, ayni eser, s: 115– ve ötesi. Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser.

değildir. Hareket ezelîdir, daimîdir. Çünkü her hareketin illeti ondan önceki harekettedir. Zaman, ancak hareketle mevcuttur ve biz onu kenkendimizde bulduğumuz hallerin değişiklikleriyle ölçeriz. Kâinatın hareketini durur kabûl edersek zamanı da ölçemeyiz ve hisslerimize hitab eden hayatı kaybederiz. Yalnız hareket müddet içinde bir önce ve bir sonra teşkil eder. Böylece hareketsiz hiç bir şey meydana gelmez."

Kısaca söyliyecek olursak İbn Rüşt'e göre muharrik kelâmcıların kabûl ettikleri gibi ihtiyarı olarak işlemez. Yani o, fail-i muhtar bir fail değildir. Mucip bir faildir. Başka bir deyişle, Allah, tabiatta olduğu gbi zorunlu olarak işlemediği gibi insandaki gibi noksan bir ihtiyar ile de işlemez.Madem ki Allah tam kemali haizdir iradeden, ihtiyaçtan uzaktır.

İbn Rüşt, kendinden önceki filozoflardan ve özellikle İbn Sina'dan "âlem mahluktur, daima hudus içindedir (daima yaratılmaktadır) fakat neş'eti ezelîdir" sözüyle ayrılmaktadır. Bu söz, İbn Rüşt'ü kelâmcılardan da ayırır. Yani, onca bir defada olan bir yaratılış yok ve yoktan yaratılış da yoktur. Ancak, her an yenilenen bir yaratılış vardır ve bu sûretledir ki yaratıcı kudret âlemi bir teviye idare eder, harekete geçirir. Âlem, ancak yaratıcı ve hareket ettirici bir kudret ile kaimdir. Yani, daima hudus etmektedir. Hudusunun da başı ve sonu yoktur. Bu ma'naya göre âlem, kadîm olma vasfından daha ziyade muhdes vasfına lâyıktır. Zamanî hudus ile hâdîs olmamasından dolayıdır ki filozoflar âleme kadîmdir demişlerdir. Yoksa âlem hiçbir zaman yaratıcı ve hareket ettiriciden uzak kalamaz.

Aristo, eşyanın başlangıcında ezelî saydığı madde ile Allah'ın iştirakini kabûl etmekle ikiciliğe düşmüş. İskender Afrodisî de aynı maddeyi vücudun gerçek başlangıcı olarak kabûl etmişti. Bizim filozofumuz ise Aristo gibi maddenin ezeli olmasını yoktan hiçbir şeyin var olamıyacağını kabûl etmekle kalmaz, maddenin bir mebde'den sûret alması hususunda Aristo'dan ileri gider. Ona göre madde, yalnız dıştan gelen sûreti kabule müstaid değildir, belki sûret bilkuvve maddenin içindedir.

İbn Rüşt, âlemi tedvir hususunda iki asıl kabul eder ve bunları münakâşa ile kendi görüşünü açıklar:

a) Felek devrî hareketiyle Allah'a muti'dir.

b) Allah, eşyanın envaını bilir, müfredatını bilmez.

a) İbn Rüşt, Kâinatı idareyi, âlemin tedbirini bir memleketi idareye benzetir. Allah, kâinatta bir memleketteki hâkim gibidir. Tedbir eden

kuvvetler ve nizam ondan çıkar, bir dairenin merkezi gibidir. Bu kuvvetlerin her birinde doğrudan doğruya müdahalede bulunmaz. Başka bir deyişle, Allah'ın doğrudan doğruya kâinatla ittisali yoktur. Allah, yalnız ilk akıl ile ittisaldedir. Bu sebeple Allah ilk akla, ilk akıl da eşyaya feyiz verir. İlk akıl, yıldızların kuvvetinin, feleklerin hayatının çıktığı yerdir. Felekler dairelerden mürekeptir. Yıldızlar bu dairelerde dönerler. Her bir dairenin aklı, yani yolu, bilinen bir kuvveti vardır. Nasıl ki insanın da yolu, bilinen bir aklı vardır. Bu akıllar birbirini takip eder ve birbirine bağlıdır.

Allah, cüz'î ve küllî her hareketi tedbir etse âlemdeki şer kendisinden sadır olmuş olur. Hâlbuki Allah'tan ancak hayr sadır olur. Çünkü, hayrı irade etmiş, tabiî kanunları kanun altına almıştır. Âlemde şer, kanuna muhalif olan maddeden veya ona karşı gelen insandan sadır olur. Şer, tabiî bir neticedir. İbn Rüşt, Allah her şeyin en iyisini ve hayırlısını meydana getirir demekle Leibniz'e de önderlik etmektedir. İbn Rüşt'e göre Allah şerri de meydana getirmeye muktedirdir. Ancak, şer yapmağa muktedir olmak bir fazîlet değildir.

b) Aristo'ya göre Allah, harektsiz emaddeden ayrı kâinatın merkezidir. Kâinatı görmeksizin hayır ve güzllik cazibesiyle idare ve hareket ettirir. Aristo'nun bu görüşü adeta Newtoncu bir metafiziktir. Kuvvetlerin maddeyi hareket ettirmesi hususu basit olmakla beraber bu görüş müslümanları tatmin etmedi. Yani, Allah âlemden ayrı kalmadı ve Allah'la insan arasına bir mertebeler silsileri kondu. İlk akıl, bu ilk hareket ettirici Aristo'ya göre Allah'tır. Müslümanlara göre ise Allah'ın ilk yarattığıdır. Kâinatın ilk hareket ettiricisidir. Allah, ancak âlemin genel kanunları ile nevi'ler ile meşgûl olur. Cüzler ve fertlerle değil.

İbn Rüşt, bu meselede Gazâlî'nin şüpgeyi hâl hususunda söylediği sözleri pek yerinde bulmaz ve kendisi şöyle bir hal yolu gösterir: "Allah küllîleri, nevileri bildiği gibi fertleri ve cüz'îleri de bilir[1]. Şu kadar ki fertleri ve cüz'îleri bilgisi bizim bilgimize benzemez. O, bunları bizim ilmimize benzemiyen bir ilimle bilir. İnsanların ilmi hep etkiler neticesidir. Mevcudat insanda müessirdir, etkilerde bulunur. Allah'ın ilmi ise etkilerden mütevellit değil, bilfiildir. Allah'ın ilmi mevcudatta müessirdir ve mevcudat etkilenmiştir." Bu görüşe göre Allah Küllîleri de cüziileri de bilir olduğundan felsefecilerle Kelâmcılar arasında münakaşa da ortadan kalkmış olur. İbn Rüşt, bu hususta şunları da söyler: "Bizim fiillerimiz iki şeyle, yani hem bizim iradelerimizle, hem de dış etkiyle tamamlanır. İşte bu etkiye İlâhî kader denir. Bu dış etki, yapmak

1- Bk. İbn Rüşt, Fasl-ul-Makal, s: 11, 19.

istediğimiz işi tamamlar veya ona manî' olur. İşki zıt bir sebep olur. Çünkü irade, herhangi bir şeyi tahayyül veya tasdik etmeden dolayı bizde meydana gelen bir şevktir. Bu tasdik ihtiyarî değildir. Belki dışa ait bir halden dolayı bize arız olan bir şetdir. Meselâ, hoşumuza giden bir şeyi ihtiyarî değil, belki zorunlu olarak arzularız ve ona karşı bir kımıldanma gösteririz. Dıştan hoşumuza gitmeyen bir şey de bize ârız olsa onu fena görür ve ondan kaçarız. Şu halde, iradelerimiz dış sebeplere bağlıdır. Dış sebepler sınırlı bir tertip ve nizam çerçevesinde cereyan edince, irade ve fiillerimiz ancak dış sebeplere uymakla tamamlanınca. fiillerimizin de sınırlı bir nizam üzre ceryanı, sınırlı vakitlerde, miktarlarda bulunması lâzım gelir. Çünkü, fiillerimizin sebepleri dış sebeplerdir. Sınırlı ve takdir edilmiş sebepler sebebiyle meydana gelen fiillerde zorunlu olarak sınırlı ve mukadder olur. Ezeli olan Allah'ın ilminde dahil olan sebclerin birbirini kovalamaları âlemin nizamını teşkil eden tabiî kanunlardır. İşte buna da kaza ve kader denir.
Şimdi ilâhi marifete gelelim.

3- İbn Rüşt kendi zamanındaki fırkaların ilâhî marifet yollarını tenkit eder ve kendisi iki yol gösterir:

a) İnayet yolu

b) İhtira yolu

İnayet yolu, dütün mevcudatın insan için yaratılmasını gösteren bir yoldur, gâî illet yoludur. İbn Rüşt, Kura'andan aldığı âyetlerle bu iki yolu gösterdikten sonra buyolların hem halk, hem münevverler yolu olduğunu, ancak, aralarında tafsil hususunda ayrılık bulunduğunu bildiriyor ve şöyle diyor: "Halk, hisse dayanan ilk bilgiyle idrak derecesinde kalır. Münevverler ise hisle edinilen idrâke bir de burhanla olan idrâki katar ki bu yol tabiî ve şer'î bir yoldur."

Mevcudata nazar hususunda şöyle bir misal getirilebilir. Halk, masnuata nazar eder. San'atı bilmediğinden yalnız onun bir sânii olduğunu anlar. Fakat, münevverler bazı san'atı ve şeriattaki hikmet tarzını da bilirler. Dehriler ise masnuatı hissederler, fakat onun masnuat olduğunu idrak etmezler. Bunlar, san'at'ı kendiliğinden meydana gelmiş rastlege bir şey sanırlar.

İhtira yolu da Allah'ı bilmede yine Kur'an'a dayandırılan bir yoldur.

İbn Rüşt, Allah'ın birliği meselesinde dine de temas ederek şöyle der: Şeriatın bir dışı, bir de içi vardır. Münevverler her ikisini de bilirler. Halk ise yalnız dışını bilir. Bu sebeple münevverlere akla muvafık ol-

mıyan şeriatın dış taraflarını tevil etmek vacip olur. İlimde vukuf peyda edenler bu te'vil yoluyla şeriatın dışını ve içini birleştirirler. Her zaman âlimler, şeriatın iç yüzünü, eşyanın hakikatını halka bildirmeği doğru görmemişlerdir. Nitekim Hz. Ali, halka tanıyabilecekleri şeyi haber verin, tanımıyacakları şeyi bırakın demiştir.

Bu sebepledir ki İbn Rürşt "din tetkikatı ancak ilimle yapılır" da'vasını müdafaa etmiş ve bu tetkikatı da ancak şeriatın içini ve dışını kavrıyan ve te'vile muktadir olan filozoflara mahsus görmüştür. Ona göre felsefe, insanlığın son gayesidir. Fakat, hakikî filozoflar pek azdır. Vahy ise felsefeyi ancak tamamlar. Bundan dolayı felsefî meseleleri halk ele almamalıdır. Çünkü, felsefî meseleler akılla kavranır ve akılla müdafaa olunur. Allah, hakikati ilim ile arayınız diye emr buyurmuştur. Şu halde âlim ve filozof olmayanlar dinin hakikatini anlayamazlar. Bu sebepledir ki müslüman fırkalarının hiç birisi mutlak hakikatı bulamamışlardır. Filozoflara mahsus olan din, var olan şeyi tetkik ve tetebbu etmektir. Çünkü, Allah'ın eserlerini bilip anlamak ona yapılacak en büyük ibadettir. Bu bilgi, insanı, ilâhî bilgi ve hakikata götürür.

İbn Rüşt, Allah'ın sıfatları meselesine de işaret eder. Subûtî sıfatlarda, esasta, kelâmcılarla beraberdir. Tenzihî sıfatlara gelince burada selefiler gibi te'vili kabûl etmeyip şer'î ve aklî delilleri ileri sürmektedir. Ona göre şeriat halka dış yüzünden öğretilmeli ve şeriat ile hikmet birleştirilmemeli. Zira, hikmet hakkında burhan ehli olmayan kimseye bu birleştirme doğru değildir. Birleştirme ancak şeriat ile aklı veya hikmeti birleştiren âlimlere mahsustur [1]. Bundan dolayı Gazâlî hem şeriatı hem hikmeti bozmuştur. Çünkü, bir yandan te'vile kalkışması dolasısiyle şeriatı bozuyor diğer yandan da hikmet bozulmuş oluyor. İşin doğrusu şudur ki şeriatı hikmete muhalif görenlere bunun yanlış olduğunu ve hikmeti şeriata aykırı görenlere de böyele bir aykırılığın bulunmadığını ve bu aykırılığın kendi cehaletinden ileri geldiğini göstermektir.

4 – Psikoloji:

İbn Rüşt'ün psikolojisinin konusu akıllar ve nefsler teorisidir. Akıllar ikiye ayrılır: 1–Felekî akıllar (Feleklere ait), 2– Beşerî akıllar. Feleklere ait akıllar:

Yaratıcının kâinatı nasıl idare ettiğinin ve kâinatın yaratıcıya nasıl ittisal ettiğinin bir ifadesi olan feleklere ait akıllar nazariyesi İslâm

1– Bk. Haşiye: 2, s: 165. Esasen ona göre Şer'î deliller aklî delillerdir, bk. Menahic.. s: 150–155.

Meşşaî filozoflarının kendilerine has ikinci Mebde'lerini teşkil etmiş ve bu nazariyesyi Aristo'nun görüşüne ekliyerek genel sudur naariyesini kabûl etmişlerdir. Bundan da maksatları özellikle mebde'de kuvvet ve madde gibi birbirinden müstakil iki eleman kabul eden ve kâinatın yaratılışını bu ikisinin birleşmesine bağlayan Aristo düaliz'mi yerine İslâm felsefesinin esası olan tevhidi geçirmekti. Bu sebeple de Aristo'da görülen kuvvet ile madde arasındaki boşluğu genel sudur nazariyesiyle doldururdular. İşte, Meşşâî İslâm filozoflarının bu orijinal genel sudûr nazariyesini İbn Rüştte olduğu gibi kabul edip sistemine almıştır. Bu teoriye göre bütün kâinat Allah'tan sadir olup, Allah kâainatın merkezi, kainatı idare eden kuvvetlerin kaynağıdır. Ancak, Allh'ın bu kuvvetlerin her birine müdahalesi doğrudan doğruya değildir. Yani Allah, kâinatın her bir parçasiyle veya kâinatın her bir parçsı Allah'la doğrudan doğruya ittisal halinde değildir. Allah'a doğrudan doğruya muttasıl olan tek şey Allah'ın vasıtasız olarak yarattığı ilk akıldır. Kâinat, ancak bu ilk akıl vasıtasiyle Allah'a ittisaldedir. İlk akıl, Allah'ın âelemi yaratma hususunda vasıtasıdır. Zira o, yıldızların kuvvetinin çıktığı yerdir. Gerçi, daha Yunanda Anaxagoras gibi bazı filozoflar da kâinatı Nus, yani, akıl denen ruhânî bir mebdee bağlamışlarsa da bu ilk akıl veya küllî akıl nazariyesi islîm Meşşâîlerine hastır.

İlk akıl nazariyesine göre felek canlıdır. Hayatın aslı esası sayılan birçok dairelerden mürekkeptir ki yıldıalar bu dairelerde devtrederler. İlk akıl, bu dairelerin kalbi gibidir. Bu darirelerin her birine mahsus birer akıl vardır ki bu akıllar birbirine bağlı, birbirinin peşinde ve birbirinin hükmüne tâbîdir ve bir sonraki akıl bir önceki akıldan sûdur eder. Fakat, bir sonraki akıl bir önceki akıldan sudûr ederken onunla birlikte yine aynı akıldan nefs ve felek te sudûr eder. Feleklerin akılları felek-i Âzam'ın hareketini, bu günümüze kadar hareketi yaratan kuvetlrin silsilesini teşkil eder. Bunlar kendi kendilerini bildikleri gibi kendilerinden uzak olan, aşağı dairelerde cereyan eden şeyleri de bilirler. Bütün bu hareketler ilk akıldan çıktığından ilk akıl, kâinattta cereyan eden her şeyi bilir.

Birer akl ve nefsi de olan bu felekler 9 dur. Başka bir deyişle, felek te, nefs te, akıl da dokuzdur. İlk akılla birlikte akıllar on tanedir.

İnsanlara ait akıllar: İbn Rüşt, Aristo'nun fa'al, akılla münfail akıl nazariyesini şerhederken kendisinden önceki şarihleri Aristo'yu anlıyamamakla itham edip reddetmiş ve kendisi Aristo'nun fikrini şu yolda açıklamıştır: Aristo'ya göre fa'al akıl veya fail akıl, insandan ayrı, maddeden ayrı ebedî ve ilâhîdir. Münfail akıl ise ilk önce insanda

olan akl olup, ferdî, fanî ve dış etkiler almağa müsaittir. Fa'al aklın etki yapabilmesi de münfail akıldadır ve fa'al aklın etkisi olmaksızın münfail akıl tasavvur edilemez.

Gerçekte, münfail aklın mahiyetiyle fa'al akılla olan irtibatı hakkında Aristo'nun kendisi açıkça bir şey söylememiştir. Fakat, İbn Rüşt'e göre Aristo, fa'al akıla kuvvet ve hareketin sudûr yeri olan ilk aklı kasdetmiştir. Münfail akıldan da maksat, insanın nefsi ve insandaki akıldır. Eskiden beri gelen hâkim fikre göre nefsin ölümsüz olan kısmı küllî akıldan gelen ve faaliyet kudretini haiz olan kısmıdır ki bu düşünücü olan cevherin ta kendisidir. Başlı başına vardır. Ölümden sonra da başlı başına var olan küllî, fail akla karışır ve o da onunla birlikte ebedî olur.

İbn Rüşt'e göre ise akıl başlı başına bir cevher değildir. Belki, heyûlânî sûretleri olmayan bir isti'dat, zâtın bir hassası, bir kudret ve faaliyettir, Nefs, bir taraftan hem fiilî, hem infialî'dir. Hem dışa ait etkileri kabûllenmek isti'dadındadır, hem de onlara mea'kul sûret vermek kudretindedir. Gerektiğinde bir durumu, gerektiğinde de diğer durumu alır. Nefsin iki görevi vardır:

a) Ma'kûl sûretler yapmak

b) Ma'kûl sûretler almak.

Ma'kûl sûretler yaptığında o, fail akıl, ma'kûl sûretler aldığında da münfail akıl adını alır ki bu iki görev aslında tek bir görevdir. Nefsin faaliyet hassasıyla ittisal, bu iki aklın birleşmesiyle de bilgi hasıl olur. Bu birleşme sonucuna da müktesep veya müstefad akıl denir. Münfail akıl, boş bir levhadır ve fail aklın etkisiyle faaliyete geçer. Kuvvet fiili, maddede sûreti iktiza ettiği gibi münfail akıl da daima fâil akılla birleşmek ister. Şu halde, müktesep akıl, münfail aklın fail akla meyledip onunla birleşmesinden ibârettir. İnsanın bir şeyi bilebilmesi müktesep aklın varlığıyla mümkündür. Aphrodisias'lı İskender, Aristo'nun: "Akıl sûretleri almağa müstaid bir haldir" dediğini ileri sürmüştü. Halbuki, İbn Rüşt'e göre Aristo akıl için ancak "akıl almaya müstaid bir mevzudur" demiştir.

İbn Rüşt, bu hususta delillerle İskender'i reddetmiştir. Aristo'ya sadık kalan Meşşâîlerden, özellikle, Savmastius, İskender'i reddetmekte ve İbn Rüşt'ü doğrulamaktadır. Yine, bu yolda Nikola ve Teofrast'i da zikredebiliriz.

Meşşâîler akıllar nazariyesini beş maddede özetlemektedir.

1- Fail akıl ile münfail akıl asılda birdir. Fail akı lgeneldir, maddeyle ilişiği yoktur, ilk mebde olan yaratıcıdan sudûr etmiştir. Münfail akıl ise ilk akıldan infiali kabûl eden insanî veya hayvanî kuvvetlerdir.

2- Genel akıl ebedî olup yok olmağı kabul etmez, fakat infiali kabûl eden münfail akıl yok olmağı kabûl eder.

2- Genel Akıl akılların güneşi gibidir.

4- Fail akıl birdir, tektir, bölünme ve parçalanmayı kabûl etmez.

5- Fail akıl diğer dünyaya ait akıllarla, insana ait münfail akılla, hatta hayvanî akılla ayniyyet kesbeder.

Şimdi, birinci ve ikinci madde Aristo felsefesinde de aynıdır. Üçüncü maddede tereddüt görülür. Bazı filozoflar ise bunu inkâr etmektedirler. 4 ve 5 inci maddeler ise İslâm filozofları tarafından Aristo felsfesini şerhederken onun felsefesini tamamlamak ve güzelleştirmek maksadiyle eklenmiştir. Buradan İbn Rüşt'ün Aristo'dan ayrı ve beraber olan tarafları da açıklanmış olur.

Aklın birliği [1]: Aklın birliği hakkında İbn Rüşt kendisine mahsus bir görüş sahibidir. Şöyleki: bütün insan akılları ilk akıl denen bir kaynaktan çıkar. Dolayısiyle, her insandaki akıl birdir. Şu halde bir insaniyet aklından bahsedilebilir. Yer yüzün'de ebedî olan, zamanlarla bozulmayacak olan akıl budur. Madem ki fa'al akıl ebedîdir, bunun daima canlandîracağı insaniyet aklının insanî, hayatın da bir ebediyeti vardır. Yani, insanlık ebedîdir. İbn Rüşt, bu ebedî insanlık veya insaniyet dini meselesinde Auguste Comte'a önderlik etmektedir. Akıl, mutlak bir mevcuttur. Bundan dolayı felsefenin bulunması zorunludur. Çünkü, ancak bu sûretle filozof mutlak aklı temaşa edebilir. İnsanlar, bu yüksek dereceye ancak nazarî ilimlerle ulaşabilirler. Buna da nefsin saadeti veya ittisal nazariyesi denir.

İnsan Nenfsleri: meselesinde de İbn Rüst Aristo'yu takip etmekle beraber Nus nazariyesinde yeni Eflâtunculara uymaktadır. Aristo'ya göre Nus, nefsin insana ait sûretidir ki insan onunla düşünür, onunla bilir, basiti de düşünebilir.

Îskenderiye mektebine göre Nus ise akl-ı evvel'dir. Nefs te akıl ile madde âlemi arasında aracıdır. Nefs, uzvî cizimlere hayat veren, onları geliştiren hareket ettirici bir kuvvettir. Maddeye sıkı sıkıya bağlı olup, maddenin şartlarından uzak olan akıldan ayrılır. Sûret, nasıl maddeye muttasıl ise bu da öylece cisme muttasıldır. Denebilir ki nefs pek ince lâtif olan maddelerden mürekkeptir. Nefsler, bedenlerin sûretleridir. Bedenler nefslerle taayyün ederler.

1- Bk. Ömer Ferruh, ayni eser s: 115 ye ötesi.

Nefislerin Birliği:

İbn Rüşt'e göre nefs denen cevher herkeste aynıdır, birdir. Leibniz de monopsişik nazariyesinde bunu uzun uzun anlatır.

Nefslerin birliği nazariyesi Aristo'da açıkça görülmemekle beraber onun Yunan ve İslâm şarihleri bunu onun eserlerinden istihrac ettiler. Bu nefslerin birliği nazariyesine bazıları nefs nasıl olur da hem âkil hem mecnûn olur? Sorusuyla itiraz ettiler:

İttisal (Allah'a ulaşmak):

Fa'al akıl nesfe üzerinde iki çeşit iş görür:

1- Heyûlânî aklı m'akulü idrâke görürür.

2- Daha ileri götürerek bizzat ma'kullerle ittisal etirir.

Bu ittisal meselesi daha önce İbn Bâcce'de gördüğümüz, daha sonra İbn Tüfeyl'de güreceğimiz gibi şarkta psikolojinin esasıdır. Bu sebple İbn Rüşt te buna temas etmeden geçememiştir. Ancak, İbn Rüşt ile adları geçen iki Endülüs filozofu arasında fark vardır. İbn Bâcce bunu zühd ile, Jamlikos'un ittisale ait fazâiline benzeyen bir tarz ile, İbn Tufeyl ise taşkın bir tasavvuf ile sağlar. Hâlbuki İbn Rüşt ittisali sırf ilimle mümkün görmektedir.

İbn Rüşt, İslâm filozofları arasında tasavvufa en az meyledendir. Hatta ölürken "ruhum felsefenin ölümüyle ölüyor" demiştir.

İbn Rüşt ittisali şöyle açıklar: Müktesep akıl ilham yoluyla insanı sırları keşfetmeğe kadar götürür. Nasıl ihsas, hayali hazırlar ve muhayyelenin fiili çok şiddetli olunca silinir giderse, müktesep akıl da bir defa gaye hasıl olunca ortadan silinir gider. Bu hayatta insan kendini ilme, tetkike akıl ve nazara verdiği nisbette eşyanın sırlarını açar, künhüne vakıf olur ve bu sûretle de ebedî hayata kavuşur, Allah'a ulaşır. İnsan Allah'a ulaştımı onun gibi olur v her şeyi bilir. Bu dünyada hayattan maksat akli ve fikri hislere, şehvetlere, heva ve heveslere mutlak hâkim kılmaktır. Bu da ancak ilim tahsiliyle elde edilir. İnsan, bu pek güç olan işi bir kere başardımı da mezhebi ve dini ne olursa olsun bu dünyada ve öbür dünyada saadete, cennete erer.

İşte bu kemâl, olgunluk, nefsânî olgunluktur ve cismâni olgunlukla ters orantılıdır.

Mutasavvıflar, bu ittisali ilim ile değil, ancak tecerrütle, halvetle, teemmülle bulduklarını iddia ederler. Onlara göre insan fena fillâha

ulaşmak için kendi zatını yok etmelidir. Ancak bu haldedir ki (ben Allah'ım) demek caiz olur. Hemen şunu ilâve edelim ki İbn Rüşt bu ittisal meselesinde maddî ihtiyaçlardan uzaklaşmakla kalmayarak hislerden, hayalllerden, hava ve heveslerden de uzaklaşmayı ve aklı, sadece ve sadece nazarî bilgilerle ve konularla meşgul etmeyi yani bir nevi aklî riyazeti şart koşmakla bir çeşit akli tasavvuf yapmaktadır. Onun bu yolu, yeni Eflâtuncuların fena yoludur. İttisal naariyesine kabe tasalaak daha Aristo'da rastlanmaktadır.

İbn Rüşt aynı zamanda insanın mufarık akıllarla ittisalini de kabûl eder. Bu yolda bir risale de yazmıştır. Zira filozofa göre mademki Allah bir ma'kulü yaratıyor, onu idrak edecek bir aklı da muhakkak yaratır. Binanaleyh insan aklı, müfarık aklı idrak ve onunla birleşme kuddretindedir. Bu birleşmeden de yeni bir isti'dat meydana gelir. Bu ittisal kemal derecelerinin en son noktasıdır. Kişilere göre değişir. Genel olarak akıl ezelî kavramların yeridir. Bu sebeple ittisal hasıl olunca insan aklı da ezelî olmuş olur. İşte İbn Rüşt'te işaret ettiğimz bu iki çeşit ittisal Aristo felsefesinde yoktur.

5 – Maad meselesi: (Ahiret, Dönüş)

Ferdî nefslerin ebedî olup olmadıkları meslesi, Aristo felsefesinde olduğu gibi İbn Rüşt felsefesinde de katiyyetle tesbit edilmiş değildir. Filozoflara göre heyûlânî akıl müstakil ir mevcud olmayıp basit bir isti'dattır. Bu sebeple de insanlarla birlikte doğup ölütler ve genel olarak fa'al akıldan başka bir şey kalmaz.

Münfail akıl olan heyûlânî akıl bizâtihî münferit olması bakımından fanî, cevheri bakımından ise bâkîdir. Akıl vericiye daima muhtaç olan insan aklı ölümden sonra müstakillen ve kendi başına yaşayamaz. Belki öbür hayatta bilinmeyen bir hayat tarzı vardır. Fakat, ölümden sonraki hayatın ne olduğu hakkında ifadeler pek çeşitli olduğu için Aristo'ya yapıldığı gibi İbn Rüşt hakkında da çeşitli görüşler ortaya sürülmektedir. Ancak, bazılarınca yukarda temas ettiğimiz akıl birliği görüşe ele alınarak şu neticeye varılıyor: insaniyet, aklî hayat ile bâkîdir. Ebedî olan akıl insanlar arasında müşterek olan akıldır. Münfail olan akıl fertlerin aklıdır ve onlarla birlikte yok olur. Fakat, fa'al akıl tek olan akıldır, ezelîdir.

İnsaniyet ebedî olunca da öldükten sonra âhiret dünyasının bulunması lâzımdır. Allah, kendi inayetinden fâni olan mevcuda çoğalma kuvveti vermiş ve bu sûretle bir nevi ebediyet sağlamıştır. Başka bir görüşe göre de İbn Rüşt'ün kanaati şudur: Beden ölünce geride bedenin yüksek melekelrinden olan akıldan başka süflî melekelerinden hiçbir

şey kalmaz. Ancak, İbn Rüşt bu görüşü kitaplarında açıkça söylemez, zira bu görüşte haşrî ve ebediyyeti açıkça inkâr vardır. Ama İbn Rüşt'ün mezhebinin ruhundan bu sonuç çıkarılabilir. Filozof, bazı kitaplarında öbür dünyayı inkâr etmez. İkab ve sevabı kabûl eder. Fakat, özellikle felsefî konulara dalınca o, Aristo gibi düşünür ve ne ferdî hayat, ne de öbür dünya kalır. Bu nokta da İbn Rüşt Kant'a önderlik etmiş oluyor. Yani, öbür dünyaya inanmakla beraber ilmen isabat edemiyor. İyman alanında öbür dünya varsa da ilim ve felsefe alanında yoktur. Nitekim Kant ta Allah'ı ve ruhu ıspat edemeyecek fakat, onlara inanacaktır.

Kısaca, öyle görünüyor ki İbn Rüşt cismânî haşre inanmıyor, sevabı ve ikabı da bu dünyada görüyor. Ona göre cismânî haşr şeriatlerce açıkça bildirildiğindn bu yolda ne ıspat ne de iptal bahis konusu olmazsa da şöyle demek vacip olur: Ölümden sonra cisimler ayniyle avdet etmez. Çünkü, maddenin ayniyle avdeti imkânsızdır. Fakat, emsali avdet edebilir. Eski ve yeni bu iki cisim cisn ve nev'e nazaran birdir. Nitekim Aristo "Kevn-ü Fesad-" adlı kitabında mahv ve yok olan bir cisim mahvından sonra zatına uygun olarak avdet edemez, ancak cinsimden olan nev'i ile avdet edebilir demiştir. Bu nefs, başka bir cisim olabilirse de eskisi olamaz. Çünkü toprakla yok olduğundan avdet edemez. Yine, İbn Rüşt uyku nefsin bekasına delildir, nasıl ki uyku halinde bütün nefs halleri muattal olduğu halde nefsin bunda fiili devam ediyorsa akıl veya nefs, cismin organlariyle irtibat halinde olmaksızın, münfetit ve müstakil fail olarak bâkî kalır sözüyle nefsin bekasını kabûl eder.

Fakat, başka bir yerde: "Akıl parçalanmayı kabûl etmez [1], şahsiyyeti yoktur. Şahsiyet, hassalardan dolayıdır. Akıl herkeste birdir insan hasse leri itibariyle şahıstır, münferittir, akıl bakımından değil, çünkü akıl parçalanır bir şey değildir" demekteidir.

Kısaca, Farabî'nin maad meselesindeki fikirlerinde ayrılık bulunduğu gibi İbn Rüşt'ün de maad meselesinde, fikirleri birbirine uygun değildir. İbn Rüşt bu mesele de aklı bırakıp vahy yolunu tutmakta, ancak, akla uygun bir te'vil ile sıfatlarını te'vil etmektedir. Yani, bir taraftan dine, bir taraftan felsefeye uymağa çalışmaktadır [2].

1- Bk. Haşiye: 1, s: 175.

2- Bu konular için ayrıca bk. Osman Emin, Telhis'u Maba'd'at-Tabîâ li İbn Ruşd, Kahire 1958.

Sosyoloji:

İbn Rüşt, uzlet, vahdet ve infirad'ı tavsiye eden İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'e karşı gelerek insanların cemiyet hayatı yaşamak ve birbirleriyle yardımlaşmak zorunda olduklarını ileri sürmektedir.

Ahlâk:

İbn Rüşt, ahlâk görüşünde hiçbir mezhebe doğrudan doğruya bağlanmaz. Aristo'nun ahlâkına araplarca uygun gelmediği için bağlanmaz. Mütekellimlerin, Allah mütenakız olanları cem eder, düsturlarına da hücum ve ahlâkta bulunacak böyle bir mebde'in bütün adl ve hak mebde'lerini alt üst edeceğini dinî kaideleri bile yok edebileceğini ileri sürer.

İbn Rüşt, daha sonra, hürriyet ve ihtiyar hakkında mütekellimlere karşı felsefî nazariyeleri savunur, İnsan, mutlak olarak hür ve muhtar olmadığı gibi mutlak olarak da kayıtlı ve kadere bağlı değildir. İnsana içi itibariyle, yani nefs açısından bakılırsa, muhtariyeti tam ve kayıtsız şartsızdır. Çünkü nefsi bedeninde mutlak olarak hür ve muhtardı. Fakat, hayatın dış olayları bakımından insan sınırlı ve kayıtlıdır. Çünkü bizi cezbeden şey bize tabi olmayıp tabiî kanunlardan yani, ilâhî inayetten dolayıdır. İşte bu sebeple Kur'an-ı Kerim insanı bazan ihtiyar bazan da cebr ile vasıflandırmıştır. Bu durum ise cebriyye ve kaderiyye görüşleri arasında yer alır. İbn Rüşt, bu itidâl mezhebini "Menahic'ul-Edille" kitabında felsefeyi şeriat ile uyuşturma esasına uygun bir sûrette açıklamıştır.

İbn Rüşd, tabiiyatında şöyle der:"âlemin masnu' olduğu ilk madde mütenakız halleri ve tavırları alabilir, bunun gibi, nefs te mütenakız ameller arasında taayyün edebilir. İşte nefs, bu bakımdan muhtardır. Fakat, bu muhtarlığı rasgele değildir. Kâinattaki fa'al olan kuvvetler aldırmamazlık bilmez, kâinatın nizamından mes'uldür, rast gele olmanın etki edenler âleminde vücudu yoktur."

İbn Rüşt'e göre şimya ve tılsımat ilimleri de hurafattan ibarettir.

6 – **Siyaset:**

İbn Rüşt siyaette Eflâtun'un "Cumhuriyet" adlı kitabından mülhemdir.

Ona göre hükümeti ihtiyarlar ve filozoflar idare etmeli. Halka, fazileti telkin için şiir, belâgat ve cedel öğretmeli. İnsanlara zulmedilme-

meli. İbn Rüşt, din adamlarının zulümlerini en kötü zulüm diye vasıflandırmakta ve İslâm tarihinde Emevî'lerin zulmünü buna misal olarak göstermektedir.

İbn Rüşt organik teşekkülât ve buna dayanan ruhî haletler dışında kadını erkekle bir tutar, onlara geniş haklar tanır. Kadınlar da erkekler gibi fikirlerinde, iradelerinde ve hareketleinde hür olmalıdırlar. Kadınlar da erkekler gibi âlim, fâkih, kadı, hoca, müçtehid v.s. olabilir. Kadın medeni haklar sahibidir. Akîdelerde ve muamelâtta erkekten aşğaı değildir. Malından dilediği gibi tasarruf eder, şahit olur, vekil olur, kefil olur, ortak olur, vasiy olur, ticaret yapar, genel hayatın her alanına girebilir. Nikâh, hukukî bir akittir. Kısaca kadınlar erkeklerin malik oldukları her şeye malik olurlar ve onların yaptıkları her şeyi yaparlar. Ancak, kadınlar erkeklerden biraz daha zayıftır. Fakat, güzel sanatların birçok alanlarında erkeklerden üstündürler. Kadınlar, hükümeti de idare edebilirler.

İbn Rüşt'ten uzun yüzyıllar sonra onun bu düşünceleri Mısır'da Kasım Bey Emin ile canlandırıldı. Türkiye'de Cumhiryet idaresiyle gerçekleştirildi.

İbn Rüş'tün Garba etkisi [1]:

Arap kültürünün garp âleminde geçmesinde İslâm fikir hareketlerinin hepsine iştirak etmiş olan yahudiler ve noaların arapça eselerden ibrânî diliyel yaptıkları tercümeleri âmil olmuştur.

Tevrat ile Aristo felsefesini, özellikle Farabî ve İbn Sina'nın etkisi altında. uzlaştırmağa çalışan İbn Meymun (Maimonides) (1135-1204) yahudi felsefesinin şahikasıdır. Müslüman develetlrinin yıkılmaları üzerine Fransa'ya sürülen yahudiler kültürlerini orada yayamağa başladılar.

Hıristiyan ve müslüman ilim dünyası batıda İtalya ve İspanya'da temasa geldiler. Palermo'da imparator 11. Frederich'in sarayında okutulan İslâm ilimlerinin lâtin âlemine etkisi gerek bu imparotorun gerek oğlu Manfred'in Paris ve Bologne Üniversitelerine kısmen arapça ve kısmen de Yunancadan tercüme edilmiş felsefî eserleri ihtiva eden kitaplıkları hediyeleri ile başlar. Fakat, İspanya'da Tuleytula şehrinin meşhur kütüphanesinde çalışan müslüman, yahudi ve hıristiyan mütercimlerin etkisi zikre şayandır. Bu mütercimlerden 12-13 üncü yüzyılıda Johannes Hispanus'u Gundissalinus'u, Gremonal'ı, Gerard'ı,

1- Bk. Mahmut Kalun; El-Feylesof'ul-Müfteri aleyh İbn Rüşt, s: 32–50, Kahire.

İskoçya'lı Michael'i, Almanya'lı Hermann'ı ve daha başkalarını sayabiliriz.

Bunların özellikle hıristiyan muhitlerde ilgiyle karşılanan arapça'dan yaptıkları ilk tercümeler matematik, astroloji, tıb, tabiat felsefesi, metafizik ve mantığı da içine alan psikoloji alanlarında idi. Daha sonra el-Kindî, Farabî, İbn Sina ve en sonda da Aristo şerhleriyle şöhret yapan İbn Rüşt'ün eserleri gelir.

Bu tercümeler sayesinde batı Hıristiyan âlemi Aristo'nun eserlerini daha esaslı olarak tanıdılar ve özellikle İbn Rüşt şerhleriyle Aristo felsefesinin sistemini ve tanıttığı gerçeği anlamış oldular. Bu sûretle de dinle felsefe arasında bir taraftan uyuşma diğer taraftan da kavga başladı ve İslâm felsefesi Hıristiyan doğum'unun gelişmesine yapıcı ve yıkıcı olarak iki şekilde etki yaptı. 12. yüzyılda Hıristiyan ilâhyatının yeni Eflâtun'cu Augustine'ci bir renkle renklenmesine sebep olan İslâm etkisi 13. Yüzyılda da Franciscan'lerle devam etti. İbn Cabriol, büyük bir otorite sayıldı. Albert ve Thomas gibi dominikenler ise dini teorilerini Farabî ve özellikle İbn Sina ile İbn Meymun tarafından kendi düşünüşlerine göre uydurulan Aristo'culuğa dayandırmakta idiler [1].

Fakat, özellikle İbn Rüşt 13. yüzyılın ortasında Paris Hıristiyan kültür merkezini tam bir hakimiyet altına aldı [2]. Ancak, 17. yüzyıl ortalarında Albertus Magnus ve Saint Thomas ile İbn Rüşt felsefesini yıkma teşebbüsü başladı. Bu teşebbüsü de İslâmî kaynakları ve otoriteleri bırakıp Yunan metinlerinden ve otoritelerinden doğrudan doğruya faydalanma teşebbüsü takip etti. Protestanlığın zuhuru ile de bu teşebbüs galebe çaldı. Rüşdiye felsefesi islâm âleminde ise çoktan unutulmuştu.

1– İbn Rüşt hakkında yabancıların görüşleri için bk. Muhammed Gulab, El-Falsifat'ul-İslâmiyye fi'l-Magrıb, s: 116–126, Mısır, 1948.

2– Yahudi ve Lâtin Rüşdiye medresesi için bk. M. Gulab, ayni eser, s: 131–160. Ayrıca bk. Abu Reyde ayni eser.

III

(İŞRAK FELSEFESİ)

ŞEHABEDDİN SÜHREVERDÎ

(MAKTUL) (1153-1191)[1]

Garpta, İbn Rüşt, Meşşâî felsefesini en yüksek zirvesine ulaştırdığı bir sırada tarih, ona tamamiyle karşıt olarak, Eb'ul-Berekât, Şehabeddîn Suhreverdî, Fahreddin Razî gibi üç büyük filozofun ve üç büyük ceryanın doğduğunu göstermektedir.

Şarkta, Gazâlî'nin, Şehristnî'nin, Meşşâîlere hücumlarına garpta da İbn Rüşte'ün i,tirazlarına İbn Sina felsefesindeki noksanlrın, müşkillerin halledilememesi sebep olduğu gibi bu ayrı ceryanların mümessileri olan üç büyük filozof da aynı sebeple Meşşâîlere hücum etmişlerdir.

Başlı başına bir mektep kuran ve özellikle zaman hakkındaki orijinal fikirleriyle şöhret bulan Eb'ul-Berekât, Gazâlî'den sonra Meşşâîlere ikinci büyük darbeyi vurmuştur. Eb'ul-Berekât'ın etkisi altında kalan, Gazâlî ve Şehristânî'nin yollarından giden Razî ise felsefî kelâm çığrını zirvesine çıkaran bir filozoftur.

Şehabettin de İşrrak Felsefesiyle büyük bir nam yapmıştır.

İslâmda Aristo metoduna uyarak nazar ve isdidlâl yolundan gidenlere İslâm Meşşâîleri dendiği gibi gerçeği riyazet ve müşahade de bulduklarını idda edenlere de İşrakiye denmiş ve bu ikinci kısım filozoflar kendilerini Eflâtuncu saymışlardı. Ancak, gerek Aristo gerekse Eflâtun felsefelerinin İslâma oldukları gibi değil de İskenderiye kanaliyle ve yeni Eflâtuncu şekilde girmiş olduklarını yerlerinde söylemiştik ve görmüştük ki: Meşşâîler yolu nazariye yolu idi ve bu yol heyûlânî akıl

1- Bk. Sami al-Kiyali, as-Suhrverdî, Beyrut, 1955.

ile başlıyor ve bilfiil, bilmeleke akıllardan geçtikten sonra müstefâd akılla tamamlanıyordu. Müstefed akıl derecesi ise nefsin nazariyyatı en yüksek idrâk derecesi, bu nazariyatın olduğu gibi müşahede edildiği bir mertebeydi ve nefs-i natıka için de en yüksek gaye ve saadetti.

İşrâkîler yolu ise amelî yoldur, yani müşahede ve istiğrakî hads yoludur. Bu istiğrakî hads, derece derece yükselme yoludur. Bu amelî yol da dışı terbiye ve süslemekten başlar ve içi terbiye ve süslemek, nefsi şüphe ve evhamlardan temizleyip hâlis ve tam sûretlerle tecellî etmesini sağlamaktan geçtikten sonra ilâhî cemâl ve celâl tefekkürüyle tamamlanır ki bu yeni Eflâtuncu bir nevi tasavvuf olup gerçek Eflâtun yolu değildir. Fakat, yeni Eflâtunların Panteist yolu da değildir. Nitekim ilerde göreceğimiz gibi İbn Tufeyl İşrakiyye yolu ile panteist yolu arasındaki ayrılığa özellikle işaret etmiştir.

İllumination denen işrak, hakikatların derece derece açılması veya nur manasına gelmektedir. Bunun için buna nur felsefesi de derler. Tasavvufla Meşşâî felsefesinin tam ortasında bulunan bu felsefe mektebi kısmen doğrudan doğruya kısmen de İbn Sina'nın son eserleri vasıtasiyle yeni Eflâtunculuktan mülhemdir. Fakat, işaret ettiğimiz gibi, ondan ayrıdır. Gerek rönesans filozoflarından Bruno'nun nâmütenîhî ve şuur işfelsefesi gerekse çağımız Filozoflarından Heidegger'in fenomenolojisi râkîlikten bazı fikirleri uzaktan canlandırmaktadırlar.

İşrak felsefesinin kurucusu, Maktûl ünvaniyle arkadaşı diğer mutasavvıf Şehabeddin'den ayrılan Şehabeddîn Sühreverdî'dir. Şehabeddin, 1158 de Azarbeycan'ın Meraga civarındaki Sühreverd kasabasında doğdu. Kendisinin Türk olması kuvvetle muhtemeldir.

Hikmette, edebiyatta, fıkhta ve diğer ilimlerde zamanının üstadıdır. Hatta bu yüzden simya ilmine de vakıf olduğu söylenmiştir. Halep âlimleryile yaptığı müıakaşalarda onları mağlup etmekle Melik Zahir b. Selâhaddin Eyyubî onu kendi sarayına aldı. Fakat, rakipleri tarafından dinsizlikle itham edilerek gene Selâhaddin Eyyubî'nin emriyle katlettirildi. Katl keyfiyeti, galip söylentiye göre kendi azsusuyla aç kalmak sûretiyle 1191 de ölmüştür ki o zaman 35 yaşında idi.

Eserleri:

1- Et-Telvihât'ul-Vahiyye v'el Arşiyye

2- El-Elvah'ul-İmadiyye

3- Kitab'ul-Lemha

4- Kitab'ul-Mukavemat

5- Heyakil'un-Nûr

6- Kitab'ul-Mearic

7- Kitab'ul-Mutarehat

8- Hikmet'ul-İşrâk

9- Pertevname

Birçoğu Celâleddin-i Devvanî ve Şehr-i Zûrî tarafından şerhedilmiş olan bu eserlerden Hikmet'ul-İşrâk ile Heyakil'un-Nûr en meşhurlarıdır.

Sühreverdî'nin metodu mükâşefedir. Bu metod, Meşşâî felsefesinin diskürsif (bahsî) olan nazar metodunun aksidir. Yani, akle mukabil zevki esas tutar. Bu zevk, zihnî bir hadstan ibarettir. Fakat, bu felsefedeki bu zihnî hads hem Eflâtun'un ve onun muakkiplerinin aklî hadsinden hem de mutasavvıfların cezbe ve istiğrakından büsbütün başkadır. Bu zihni hads, Eflâtun'un aklî hadsinden başkadır, çünkü Eflâtun'da ideler dışta mevcut olduğundan eşya bir gölgeden ibarettir.

Fakat, Sühreverdî ideleri nur eşyayı da zulmet kelimeleri ile ifade eder ve nur ile zulmet arasında varlık farkı değil ancak derece farkı görür. Bu zihnî hads mutasavvıfların cezbe ve istiğrakından da başkadır. Çünkü mutasavvıflarda cezbe ve istğrâk teessürî taşkınlık halleri olduğu halde Sühreverdî'de bu haller makbul değildir. Bu hususta Sühreverdi ile yeni Eflâtuncular arasında münasebet daha sıkı görülmekle beraber Sühreverdî onlardan da ayrılır. Zira, Plotin ve taraftarlarına göre vücud halinde hakikatlerin görülmesi vicdanî bir emirdir. Hâlbuki Sühreverdî'ye göre vucud halinde eşyanın mahiyyetleri ruhun ma'na âlemlerinde yükselmesiyle meydana çıkar. Bu noktada Sühreverdî felsefî mükâşefeyi Peygamberlere has olan rüya, ilham, vahyile karıştırmış, yani teozofiye kaçmıştır. Zira kendisine ilhamlar geldiğine inanmıştır.

Sühreverdî'nin felsefesini nur ve zulmet esası üzerinde kurduğunu ve kullandğı birçok ta'birlerin de Zend-Avesta'dan alındığını görmekle filozofun Zerdüşt dininden etkilendiği sanılmamalıdır. Zira, onda nur ve zulmet birbirinin zıddı ve düşmanı iki müstakil varlık değildir. Zulmet, daima inkılâptadır. Çünkü, nura âşıktır. Bu sebeble de daima ona doğru yükselmekte ve ona kavuşmak istemektedir.

Usûlu [1]:

Sühreverdî'nin hareket noktası mükâşefe, ulaştığı nokta da nur telâkkisidir. Ona göre Akıl ve nazar yolundan hakikate ulaşılamaz.

1- Bk. H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, S. 309.

Nitekim, Aristo'dan beri akıl yolunda giden filozoflar birbirleriyle hep çatışmışlardır. Fakat, mükâşefe yolunu tutanlar, ifadelerde bazı ayrılıklar göstermişlerse de, esasta daima birleşmişlerdir. Zira, hakikat birdir. Nasıl ki Hermes'ten Eflâtun'a kadar olan filozoflar hakikatı Zevk ile bilmiş ve bulmuşlardır. Sühreverdî'nin İlm'ül-Envar sözüyle kasdettiği de budur. O, şöyle diyor: "Her şey bana fikir ve nazar yoluyla başka sûretle geldi, sonra ben bunun üzerinde delil aradım." Bununla beraber Sühreverdî bahsî denen zihne ait metodu da kullanmıştır. Varlık, aşağıdan yukarıya, Zulmetten Nura giden bir silsiledir ve bütün nurlar da Nur'ül-Envar denen nâmütenâhî varlık olan Allah'ta birleşir. İşte, ancak nefsini terbiye eden insan mükâşefe ile vasıtasızca tabiat, ruh, ma'na âlemlerine ve en nihayet Nur'ül-Envar'a ulaşabilir. Bu imtiyaz yalnız peygambere has değildir. Bu hâl, Allah'ın nuruyla bu işraka sahip olan mümtaz kimselerde de gerçekleşebilir.

Sühreverdî'nin Pertevname adlı kitabında bildirildiğine göre bu işrak, ilim ve aklî sûretler nev'inden olmayıp bir kutsal şuadır. Bu şua ile hasıl olan bilgi ve kudret ise insan üstü bir bilgi ve kuvvettir. Zira bu şua Allah'tandır. Böyle olduğu için de bu şua'ya sahip lan kimse varlıklara ve olaylara hükmedebilir, mu'cizeler ve kerametler gösterebilir. Sühreverdî'nin Hikmet'ül-işrak adlı kitabında da bildirdiğine göre insan hayvanlığından, dolayısiyle, tahayyül işlerinden kurtulursa Nur âlemiyle temasa geçmiş olur. Bu takdirde de işrâkî görüşlerle eşyanın sırrına nüfuz eder, geçmişte ve gelecekte, olmuş ve olacak bütün şeyler ona açıklanır. Esasta felsefe yolundan giden işrâkîlik gayp âlemine ait ilimler telâkkisinde ma'na âlemine temas etmiş, eşyaya tasarruf telâkkisinde de mutassavvıflardan, özellikle vahdet-i vücutçulara yaklaşmış ve bu hususta İbn Arabî üzerinde büyük etki yapmıştır.

Son zamanlardaki metapsişik parapisikoloji cereyanları ve spritizma tecrübelerini müsbet bir şekle sokmaya çalışanların hareket noktaları olan ruhlarla konuşmak, gelecekten habr vermek (altıncı duyu) görülmeyen kuvvetler gibi telâkkiler ile işrâkî felsefesinin irrasyonel olan usulü arasında büyük benzerlik vrdır ve bugünkü rasyonalist ve pozi tivist düşünürler bu cereyanları nasıl şüphe ile karşılıyorlarsa işrâkî felsefesinin bu suûlunu de İslâmdaki müsbet ilimler, mantıkçılar ve meşşâîler ayni suretle şöphe ile karşılamışlardır.

İlim Görüşü:

Meşşîlere göre ilim, mahiyeti bakımından mutak ve hakikîdir. Biz eşyayı, hakikatleri üzre biliriz. Duyular bizi aldatabilir. Fakat,

hakikate ulaşmak için tek yol nazar ve istidlâl yoludur. Söhreverdî'ye göre de eşyanın hakikati vardır ve biz eşyayı hakikatı üzre biliriz ama bu bilme yolu Nazar ve İstidlâl yolu değil, mükâşefe yoludur. Nazar ve İstıdlâl yolu, ancak eşyanın vasıflarını sayma yoludur. Bu yolda eşyanın mahiyeti güya vasıflarını saymakla açıklanmak isteniliyor ki bu yanlıştır. Fakat, mükâşefe yolu gerçek ilim vasıtasıdır. Meşşâî mantığı sözü sözle açıklamaktan ibaret olduğundan bu mantık tasavvurlar bahsinde olsun tasdikler ve kıyaslar bahsinde olsun hep hatalarla doludur ve hayallerden başka bir şey yaratamaz. Hâlbuki hakikat söze gelmez, o, ancak mükâşefe yoluyla kalpte yaşanılır.

Zihin Felsefesi:

Hareket noktası mükâşefe, varış noktası ilâhî nurlar olan Sühreverdî felsefesinde bu iki nokta arasında zulmet ve nur silsilersi kabûl edilir. Her mertebe kendinden önceki ve sonrakine nazaran Nur ve Zulmettir. Bu felsefede önce zulmet, yani madde incelenir ve maddenin mahiyeti hakkında inceleme sırasiyle, cisimler, felekler, mücerretler, melekût âlemlerinden geçerek en sonra Nurların Nuru olan Allah'a varılır. Sühreverdî'deki bu Nur ve Zulmet münasebeti Aristo'nun madde –kuvvet nazariyesine benzer. Sühreverdî, bilhassa Mutarehat, Telvihât, Hikmet'ül-İşrâk, Heyakil'un– Nur adlı eserlerinde bu sırayı takip eder. Diğer bazı eserlerinde ise işe önce mantıktan başlar, Fakat, filozofun önce mantığı ele alışı ona dayanmak için değil, tersine, onun hakikate ulaşma yolunda ki çürüklüğünü gösterip kendi sistemine dayanmak içindir. Bu sebeple Meşşâî mantığını her bakımdan tenkid eder ve eskilerin metafizik alanı içine aldıkları kategorileri, vüsud, mahiyet, imkân, vahdet illiyet meselelerini hep mantık alanı içine sokar. Zira, kategoriler, onca, eşyanın bir sınıflanmasından ibarettir. Vücud, mahiyet gibi meseleler ise tamamiyle mantıkî kavramlardır. Sühreverdî bu inceleme yoluyla, dolayısiyle, doktrini bakımından İslâmdaki bütün filozoflardan ayrılmaktadır.

O, önce on kategori nazariyesini reddeder: zira kategorileri i'tibari şeyler sayır. O, biri cevher dokuzu arazdan ibaret olan on katagoriyi "Hey'et" ve "Cevher" kelimelerinde topluyarak ikiye indirir. Bu sûretle Meşşâîlerdeki "Sûret-i Neviyye' telâkkisini reddeder. Ogca cisim sadece "Sûret-i Cismiyye"den ibaerttir. Yani, cisim duyularla idrâki kabil olan cevherdir ve cismin, cisimlikten başka bütün ayırt edici vasıfları Heyettir. cevhere katılması ise sırf aklî ve itibârîdir. Meşşâîlerin bunlara- ayrıca varlıklar kabûl etmeleri doğru değildir.

Sühreverdî bu görüşünü zat ve vücut meselesinde de ileri sürer. Kekâmcılarda vücut, zat üzerine katılır. Meşşâîlerde, vacib'te zatın aynı, mümkünde ise sonradan ona katılmıştır. Fakat, Sünreverdî'ye göre zat, mahiyet, hakikat gibi şeyler sırf zihnî mefhyumlardır. Bu mefhumların en genel olanı da vücut, yani varlıktır. Fakat, hepsi de dışta varlıkları olmayan sırf aklî şeylerdir. Bu sebeple de Meşşâîlerin felsefelerini varlık üzerine kurmaları yanlıştır. Şu halde, Sühreverdî'ye göre mahiyet ve vücut ayni şeydir, dolyasiyle, mahiyet, yani Zat bilinir mi, bilineez mi diye bir problem ortaya atmak ta yanlıştır. Bu yanlışlıkların sebebi, sırf zuhnî ve aklî i'tibarlar olan mefhumlarla bir metafizik kurmağa ve bu mefhumları gerçek âleme temel yapmağa kalkışmaktadır. Sühreverdi'nin bu tenkidlerine benzer tenkidler zamanımızda Yeni Lojisktik tarafından rasyonelizme karşı yapılmaktadır.

Kısaca, Sühreverdî'ye göre cevherlik, cisimlikten ibarettir, kendi başına "Ayn-ı sabit" haliıde bir varlığı yoktur. Sühreverdî nev'i sûreti de red ile cisimlerin arasındaki ferdî farkların bulunuşunu nurların çeşitli olmasıyla açıklar, kelâmcılar gibi "Fail-i muhtar'a" dayandırmaz. Ona göre, nurlar cisimlerin ilk örnekleridir. (Prototype). Cisimlerdeki nev'i sûretler bununla açıklanır. Bu noktada Sühreverdî redettiği Eflâtun'un idea'ler fikrini diğer bir bakımdan benimsemektedir. Fakat, ona göre nurlar mahiyetçe ide'lerden çok farklıdır. Nurlar ne âleme bitişik ne de ondan ayrıdır. Ne âlemin içinde ne de dışındadır. Bu açıklamaya bakılınca Sühreverdî felsefesinin Eflâtun'dan ve Eflâtunculuktan farklı nâmütenâhî bir şuur felsefesi olduğu görülür [1]

Ruh Meselesi:

Sühreverdî, Heyakil'ün-Nur adlı kitabının ikinci faslında ruhun bedenden ayrı, mücerret olduğunu ayniyyet ve vahdet delilleriyle ıspatlamaktadır. Eflâtun'un zıddına, onca ruh ezelî değil fakat ebedîdir. Nefs-i natıka da küllî ruhun bir parçası değildir. Ruh, mücerret bir nurdur. Fakat, Allah'ın ayni olmadığı gibi ondan bir prça da değildir. Ancak feyzini Allah'tan alır ve ayrı bir şevk halinde bulunur. Ruh hakkındaki bu açıklayışiyle o, hem mutasavvıflardan hem de meşşâî'lerden ayrılmaktır.

Âlem Meselesi:

Sühreverdî'ye göre âlemlerin bazısı Allah gibi kadîm bazısı da hâdistir. Feleklerin akılları ve nesfleri, unsurların mücerret küllîleri

1- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s: 312.

gibi olanlar Allah'ın kadîm olan kısımlarıdır. Hayvanî ruh, nefs-i natıka, unsurlar gibi olanlar Allah'ın hâdis olan kısımlarıdır. Allah kâdîm olunca onun eseri olan âlem de kadîmdir. Alemin kadîm oluşu illiyet meselesine bağlıdır. Zira, Nur'ül-Envar olan Allah illettir. Bu illetin meydana getirdiği âlem de âlemlerin en mükemmelidir. Bu noktada Sühreverdî, metafizik iyiliği kabul edip metafizik kötülüğü reddeder ve bu sebeple tam bir optimizm'e varır.

Nur Felsefesi:

Yukarda görmüştük ki Sühreverdî felsefesinde vücud'un yerini Nur ve Zulmet almıştır. Zira ona göre eşya ya Nurdur, ya Zulmettir. Zulmeti tabiat felsefesinde açıkladıktan sonra, o, Nur felsefesine geçer ve Nur nedir? diye sorar. Nur, açık ve seçiktir, ta'rife ihtiyacı yoktur, kendisi o kadar açıktır ki başkalarını da aydınlatır. Eğer Nur başka bir şeye ârız olursa ona "Nur'-u Ârız" denir. Meselâ, nefsler böyledir. Yalnız başına var olan Nura da "Nur-u Mücerred veya Nur-u mahz" denir ki Meşşâîlerin fa'al akıl dediklerine tekabûl eder. Zulmet te bir şeye muhtaç değilse ona cevher, eğer muhtaçsa ona da Zulmet-i hey'et denir.

Cevherherler ve ârız nurlr var olabilmek için mücerret Nurlara, mücerret Nurlar da var olabilmek için Nur'ül-Envar'a muhtaçtırlar. Nur'ül Envar hiçbir şeye muhtaç olmıyan, her şeyin kendisine bağlandığı ve ulaştığı vâcip olan, mevcut olanıdır. Sıfatlara ihtiyacı olmadığı gibi sıfatlar onun gerçek birliğine de aykırıdır. Ondan çokluğu gerektirecek sebepler, âmiller, irade ve fiiller gibi şeyler değişip çoğalamaz. Eşyada görülen güzellikler ve iyilikler onun tecellisi olduğundan çokluk ancak eşyadadır.

Zulmetteki eşyaya ârız Nurlar nurların nurundan akseder. Fakat mevcutların her birinden de diğerine nur akseder. Bu akisler yardımiyle de onlar hem birbirini aydınlık olarak görürler. hem de nurların nurunu görürler. Bu açıklamasiyle Sühreverdî, namütenahî bir şuur, yani mutlak idealizm veya spritüalizm nazariyesiyle bütün ferdî şuurları ve bunlar arasındaki münasebetleri ve her ferdî şuurun diğer şuurları, âlemi ve bizzat Allah'ı nasıl tanıdığını göstermiş oluyor. Ancak, Sühreverdî'nin bu felsefesinde düalite, aslî tezad, maddenin mahiyet bakımından karanlık olduğu, bütün ışığını ve feyzini kendi dışından aldığı sebeple bâkî kalır ve yeni Eflâtunculuğa yaklaşmış olur.

Fakat, bu noktada Sühreverdî felsefesi bir çıkmaz içindedir. Çünkü one göre bir yandan âlemde ne varsa hepsi hayırdır. Bu hususta Heyakil'-

un-Nur adlı kitabında şöyle der: "Varlık, mümkün olan nizamın en yüksek kemal derecesi ve kötülük ancak insanın zan ve vehmettiği hayalî bir şeydir. Gerçi bu âlemde bir takım fenalıklar görülüyor. Fakat o bu âlemdekiler için fenadır. Eğer fena zannedilen şeyler kendi lehlerine fayda verecek bir vaziyete girseler bu sûretle onlar bilmeden zarar görürler. Eğer dış şartlardan sıyrılıp ta asıl gerçeğe bakarsanız bütün olayların mükemmel bir düzen içinde cereyan eden bir iyilikler zinciri olduğunu görürsünüz. Nitekim ölüm de bir hayırdır. Bu sebeple ölümü acı karşılamamalı ve âhiret kemallerini düşünmelidir...". Fakat, diğer yandan Sühreverdî bir Zulmet nazariyesine sahip olduğundan nurların Nuru içinde gark olan bu varlıkta gördüğü mutlak hayır nazariyesini nakzetmektedir. Gerçi Zulmet, mahiyeti bakımından Nura doğru yükselmekte ise de hiçbir zaman tam Nur olamaz. Olamayınca da bütün noksanlık ve kötülüklerin mastarı olarak kalır.

Sühreverdî, bu noktada yeni Eflâtunculukla Gnostisizm arasında kalmakta ve kâh birine kâh diğerine meyletmekte ise de bütünlüğüyle felsefesindeki hâkim temayül Zulmetten Nura doğru sürekli bir gelişmenin mevcudiyeti ve bunun sonunda da bütün noksanlık ve kötülüklerin Nurların içinde eriyerek âelemde mutlak bir hayrın hüküm sürdüğü noktasında toplanmaktadır.

Sühreverdî'nin bu doktrini orta çağda İbn Sina ile Saint Augustine arasında mevcud olmuş olan "mevhum Nur" ve "Hakikat Nur" ayrılığını birleştirmiş ve İbn Sina'daki irrasyonel felsefeyi geliştirmiştir. Zira, Sühreverdi'nin bu nur telakkisinde Nur, insandan Allah'a, yani Nur'ul-Envara yükselmesi bakımından mefhum nurdur; fakat, Nur'ul-Envar olan Allah'tan insana çevrilmek ve bütün âkemi aydınlatan mâmütenâhi Nur olmak bakımından da hakikat nurdur. Şu kadar ki sonuçta her ikisi de aynı şeydir. Bu aynı şey, bir manzarasiyle eşya ve yaratıklar, bir manzarasiyle de Allah'tır. İşte, bu görüş İbn Arabî'nin vahdet-i cüvud görüşünün kapısıdır. Vahdet-i cücuddaki insan nüsha-i kübra'dır telâkkisi bu felsefî görüşün sonucu olmakla bu felsefe İbn Arabî, Abdulkerim Ceylî, Amr, b. el-Fariz gibi birçok mutasavvıflara etkide bulunmuştur ve yine bu felsefî telakki ile Sühreverdî, Yeni Eflâtunculuktan büsbütün başka bir yolda gitmektedir. O da nâmütenâhî bir şuur felsefesi yoludur ki rönesansta âlemi bizzat Allah'tan ibaret gören Bruno'nun felsefe yolu buna benzer [1].

Kısaca, Sühreverdî, eski filozoflar gibi ontolojiden değilde ontoloji-epistemelojik'ten hareket etmiş, bu sûretle de insanla varlığı birleştirmiştir.

1- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s: 316-319, 467-471.

İşte, şarkta, Sühreverdî tarafından kurulup mâlâdî 14. yüzyıldan sonra gelişen Eş'arî mezhebi karşısında sönmeye mahkûm olan İslâm felsefesinin bu kolunu İran'da Kutbeddin Şîrâzî, Endülüs'te İbn Tufeyl devam ettirmişlerdir.

İBN TUFEYL (1106-1185) [1]

Endülüs filozofları arasında olduğundan İbn Bâcce ile İbn Rüşd arasında ele alınması gereken bu filozofumuzu, Sühreverdî'nin kurduğu işrak felsefesini Mağrip'te devam ettirmiş olması bakımından, bu cereyan için de ve Sühreverdî'den sonra ele almağı uygun gördük.

Hayatı:

Garplıların "Abubacer" dediği 12. yüzyılın ilk yıllarında Garanata'da Vâdi-i Aşk'ta doğduğu söylenen Abu Bekir Muhammed b. Abdülmelik b. El-Kaysî Endülüs'ün meşhur işrâkî filozofudur. Tahsilini kimden yaptığı bilinmemektedir. Felsefe alanında olduğu kadar tıb, riyaziyat, edebiyat alanlarında şöhret yapmıştır. Bi ara Muvahhidin Emiri Ebu Yakub Yusuf b. Abdülmü'min'in özl doktoru olmuş ve saraydaki nüfuzundn faydalanarak birçok âlimleri ve bu arada İbn Rüşt'ü de oraya toplamıştı.

Hayatını mensup olduğu Emîrin zengin kitaplığında inceleme ve araştırmalarla geçirmiş, fert ve cemiyet meseleleri üzerinde çok durmuş ve en sonda cemiyetin kökü olarak ferdi ele almış ve özellikle Yunan felsefesiyle doğu hikmetinden bir sentez yaparak yeni bir dünya görüşü ortaya atmıştır. Yazmaktan ziyade düşünmeği seven filozof 851 /1185 de düşünceleri arasında Merakeş'te ölmüştür.

Eserleri:

İbn Tufeyl'in tıbba ait iki eseri vardır. Birkaç kasidesi de zamanımıza kadar gelmiştir. İbn Rüşd'ün, Ebu İshak Bitrucî ve daha başkalarının şehadetlerine göre de Batlamyus'un yıldızların hareketlerine dair ortaya koyduğu kanuna aykırı olarak kendisi diğer bir kanun ileri sürmüştür. Fakat, İbn Tufeyl özellikle "Hayy b. Yakzan" [2] adlı hayalî ve

1- Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İslâmda Felsefe Ceryanları, D. İ. Fa. Mec. sayı: 19. H. Z. Ülken, İslâmın Düşüncesi, s: 320–327.

2- Ömer Ferruh. Abkariyyet'ul-Arab..., s: 112. H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s: 320–327. Ahmet Emin, Hay b. Yakzan li İbn Sînâ va İbn Tufetyl v'as-Suhuverdî, Kahire, 1952.

felsefî romanıyle meşhurdur. Orta çağda çok okunmuş ve çok etki yapmış ve bazılarınca bir Tehzib-i Ahlak kaynağı olarak kabûl edilmiş olan bu kitap "Tabiat adamı", "Kendi kendine felsefe" "Ruhun uyanması", "Esrar-ı Hikmet-i Meşrıkiyye" gibi çeşitli adlar altında birçok Avrupa dillerine, ibrâniceye lâtinceye ve en nihayet 1922 de Türkçeye çevrilmiş, orta ve modern çağda çok etki yapmış, garpta felsefî roman ceryanının doğmasına sebep olmuş ve bu yolda Thomas Morus "Utopia" sını, Francis Bacon "Yeni Atlantit"ini yazmış ve bunları Avrupa edebiyatında Robinson Cruso'ya kadar daha bir çokları takip etmiştir.

İbn Tufeyl bu eserinde, dolayısiyle felsefesinde üç gaye peşînde koşmaktadır.

1- Zamanın filozoflarını pek çok uğraştıran insan nefsi ile fa'al aklın ittisalini teemmül yoluyla halletmek.

2- Hikmet ile Şeriatı birleştirmek sûretiyle şarkta iki yüz yıldan beri devam edegelmekte olan hikmet ve şeriat münakâşalarına son vermek.

3-Sırf hakikatin ancak pek ender olan metin ruhlara mahsus olabileceğini psikolojik bir problem olarak ortaya atmak.

Kısaca, İbn Tufeyl, Mağrip'te İşrakî felsefesini devam ettirdiği Hayy b. Yakzan'ında kendi kendine öğrenilen psikolojik bir felsefe ileri sürüyor. Felsefi romanının kahramanının nefsinin ve fikirlerinin, cansızlardan başlayarak nebattan, hayvandan derece derece yükselerek bütün kâinata bağlanmak sûretiyle tabiat üstü bir nizamı nasıl idrâk ettiğini, Allah ile ittisale nasıl ulaştığını gösteriyor.

Kendi kendine öğrenilen bu felsefenin İskenderiye kanaliyle gelen bir tasavvufî Meşşâî felsefesi olduğu şüphe götürmüyecek dereede kuvvetlidir. Zira, Huneyn b. İshak'ın Rumcadan tercüme ettiği bazı kıssalar olduğu, bazı fıkraların da yeni Eflâtuncuların Sürye reisi Jamblikos'tan kelimesi kelimesine tercüme edildiği söylenmektedir.

İbn Tufeyl, bu kitabının giriş kısmında İslâm filozoflazrını ele alıp Şarkta en büyük filozof olarak tanıdığı Farabî, İbn Sina, Gazâlî ile Garpta en büyük filozof olarak tanıdığı İbn Bacee'yi tenkid eder ve bu tenkiterden sonra kendi felsefesine geçer.

Metodu:

İbn Tufeyl, gerçeğe ulaşmada nazar ve zevk yolundan ikincisini birinciden üstün tutmakla beraber her ikisini de elden bırakmamış, istidlâl ve hadsi birleştirmekle şeriat ve hikmeti de birleıtirmiştir.

İbn Tufeyl, metodunda gayelerden mebde'lere doğru gitmeyi bir taklit sayarak önce mebde'leri ele almış ve onlardan gayelere doğru yürümüş, yani nazardan şuhuda geçmiştir. Zira, ona göre ancak bu yoldan gerçek bilgi tahsilsiz elde edilebilir ve ilâhî hakikat kalb gözüne perde perde açılabilir.

Bu yol, önemli bir psikolojik tecrübe, sonuçları bakımından irrasyonel bir metafizik olduğu kadar Descartes'ı hazırlayacak ve Fransız rasyonalizm'inin temeli olacak olan fıtrî fikirler yoludur da.

Felsefesi ve Kaynakları:

İbn, Fufeyl'in felsefesinin kaynakları İbn Sina ve Gazâlî'nin eserleriyle kendi zamanındaki bazı fikirlerdir. İbn Tufeyl, İbn Sina'nın Hayy b. Yakzan, Apsal ve Salaman kıssalarına temasla romanının konusunu esas itibariyle ondan aldığını ve felsefesini Maşrık hikmetinin esası saydığını bu risalede açıklıyor.

O, Hayy b. Yakzan'ında gûya sorulan bir soruya cevap vermek için İbn Sina ile Gazalî'nin fikirlerini inceleyip birbirleriyle mukayese eder ve bunlara zamanının bazı fikirlerini de ekler. Bu sebeple bazıları İbn Tufeyl felsefesinin ana hatları İbn Sina'dan alınmıştır iddiasaında bulunurlar. Hâlbukî onun felsefesi orininal bir felsefedir. Zira, İbn Sina'yı da Gazâlî'yi de diğer bazı filozoflarla birlikte beğenmemekte ve tenkid etmektedir. Kendisi de ayrı bir yol tututğunu haber vermekte ve Maşrık hikmetinin esrarı hakkında bildiride bulunduğunu ileri sürmektedir. Gerçi, Maşrık hikmeti veya işrakî ceryanın Yeni Eflâtuncu skolostik felsefesi olduğuna yukarda işaret ettikse de aalarında önemli bir nüans farkı vardır.

İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin yüksek akılcılık felsefesini esas tutmuş ve onu, Sühreverdî ve Şirâzıden de mülhem olarak, İşrak felsefesi haline getirmiştir. Bunu yaparken de işrak felsfesini vücudî felsefesden ayırmağa pek ziyade önem vermiş, aralarındaki farkı da bir rengin çeşitli anları gibi bir nevi duygulanma olarak ifade etmiştir.

Kısaca, İbn Tufeyl felsefesi:

1- İnsanın, tabiatı kendi kendine tetkik ile felsefenin en yüksek gâyesine erebileceği veya ittisal meselesini,

2- Tabiat yolundan elde edilen ilmin, Kur'anın tabiat üstü olan vahyi ile ahenktar olduğu, orada bir ayrılık olamayacağı meselesini,

3- Hakikati halktan gizlemenin doğruluğu meselesini gâye edinmektedir.

Şimdi, bu gayeleri kısaca görelim:

İbn Tufeyl, bu felsefî romanında 7 şer senelik yaş devreleri ayırmakta, her devreyi ilim için bir merhale saymaktadır. Buna göre önce Hayy, ıssız bir adada bir ana ve babadan veya kendi kendine doğuyor (Bu ikinci görüş daha kuvvetlidir.) Kendisini bir ceylan emzirip terbiye ediyor ve Hayy bu sûretle 7 yaşına kadar çocukluk devrini yaşıyor. Sonra, tekâmül kanunu micibince kndisini hayvanlara karşı korumaağı ve onlara hücum için aletler yapmağı öğreniyor. Bir müddet sonra ceylan ölüyor. Bu ölümün, yani hareketsiz kalmanın sebebini bulmak için Hayy ceylanı kesip biçiyor, bu sûretle teşrih ilmini öğreniyor. Sonuçta, bedeni hateket ettirici ve idare edici bir şeyin varlığını ve bunun kaybolmasiyle bedende ölüm meydana geldiğini anlıyor ve şöyle düşünüyor: Canlılar türlü türlü de olsa, dolayısiyle organları hasseleri hareketleri de başka başka olsa hepsinde başlangıca ait bir birlik vardır ve o da ruhtur. Ruh, bedenleri kendilerindeki türlü araçlarla idare etmektedir. Artık 14 yaşına gelmiş olan ve söylediğimiz düşünceleri ile hayvanî ruhu öğrenen Hayy, hayvanları kendi menfaatine kullanmak için gereken kuvvet vasıtalarına da baş vurmağı öğreniyor.

Şimdi Hayy 20 yaşına gelmiştir. Bu yaşında nazariyatla uğraşıyor ve felsefe yolunu tutuyor. Varlığı inceleyip cisimlerde sûretlerin ancak akılla kavranılabildiğini görüyor. Cisimlere türlü hareketleri yaptıran hayvanî nefsi de biliyor ve nebâtî nefs ile hayvanî nefsin birer cins ile birer fasıldan mürekkep olacağını düşünüyor. Bu düşüncesini canszlar âlemine de teşmil ile onlarda da kendilerine mahsus hareket ve olayların meydana çıktığı birer fasıl bulunabileceğini ve o faslın da tabiat olduğunu görüyor.

Hayy'a göre cisimleri kendilerine has fiiller meydana getiren sûretler saymalıdır ve en basit zatlarda 4 unsur olduğunu kabûl etmelidir. Cisimliği teşkil eden şeyin imtitad olamayacağını, zira imtidadın (genişlik, uzunluk, derinlik) başlı başına kaim olamıyacağını görüyor ve buradan madde veya heyûlâ ile sûret mefhumunu kavrıyor, yani cisimlerin sûret ile heyûladan mürekkep olduğunu anlıyor. Maddede sûretler değiştikçe fiil ve eserlerin de değiştiğini ve hâdis olan bir şeyde onu ihdas eden bir şeyin lüzumunu düşünerek illiyet mebde'ini kavrıyor. Sûretlerin hepsi hâdis olduğundan bütünlüğü ile bu âlemin bir vacib'ül-vücud'a muhtaç olduğunu kabûl ediyor. Hayatının dördüncü devresinde ve 28 yaşında olan Hayy bu vâcibin kaç tane olduğunu bilmak için Kevn-ü Fesada maruz bu illetler âlemi olan tabiatı bırakarak gök cisimlerini inceliyor ve onların muhtar bir

faile muhtaç olduklarını görüyor ve bu failin cisim olmaması gerektiğini kevn-ü fesad âleminin de tek bir cisim gibi olduğunu ve bütünlüğüyle âlemin ister hudûsta ister kıdemde cisimlik hassalarından münezzeh bir fâile bağlanmaları lüzumunu ve bu fâilîn cevher olmayıp illet olduğunu anlıyor ve hudûs ve kıdem meselesinde âlemin kıdemine daha ziyade meylediyor. Bu, her şeyin kendisinden çıktığı vacib'ül-vücud olan Allah, sırf vücud, sırf kemâl, sırf hüsn, sırf ilm, sırf kudrettir. Ondan başka her şey yaratılmıştır. Bu düşünceleri çağında Hayy 35 yaşına varmıştır. Eserden müessire, mahsustan ma'kula doğru yol alan Hayy, vacib'ül-vücudun hasselerle idrâk edilemiyeceğini, ancak zat ile idrâk edilebileceğini, dolayısiyle kendi zâtının da (yani nefs, nefsi natıka) vacib'ül-vücud gibi cismânî olmaması gerektiğini keşfediyor. Kendi zâtı vacib'ül-vücuda benzediğinden cisimler gibi yok olmayacaksa acaba bedenden ayrıldıktan sonra ne olacaktır? diye düşünmeğe başlıyor. Hakikî kemâl ve lezzet ancak vacib'-ül-vücudu mütemadi bir sûrette müşahade ile mümkündür. Bunun idamesi de gaflet halinde bulunmayıp daima onu düşünmekle mümkündür. Bu düşünce ile ölen saadete kavuşur.

Bütün hayvan ve nebatların gâyesi nevilerinin bekasına hizmettir. Bunlar vacib'ül-vücuddan haberleri olmaksızın yok olup gitmektedirler. Fakat, gök cisimleri yok olamazlar ve değişmezlzr. Zira, yokluğa mahkum olan şeyler ancak mürekkep şeylerdir. Basit şeyler, yokluğa uğramazlar. Bu kevn-i fesad âleminde en aşağı mertebede yalnız cisimlik vasfında dört unsur bulunmaktadır. Bu cisimliğe bir suret eklenmekle nebat, birden fazla suretler eklenmekle de hayvan meydana gelir. Bu sûretle de tabiatta bir tekâmül vardır. İnsan da bir hayvandır, fakat gâyesi başkadır. İnsan, biri ruhânî veya nefsî, diğeri cismânî olan iki cüzden mürekkeptir. Birinci tarafı ile şeref kazanır, Allah'ı idrak eder ki bu ilâhî bir emirdir. Bu değişmez, yok olmaz, cisimlere ait hassa ve vasıflarla muttasıl değildir. Ne Hasselerle idrâk olunur ne de hayale gelir. Ancak kendisi ile bilinir. Arif o, ma, ruf o, marifet o; âlim o, ma'lûm o, ilim odur; çünkü o, cisim ve cismânı değildir.

İnsanın hakiki cevheri buradadır, bu da tefekkürden ibarettir. İşte İbn Tufeyl'in Hayy ağzından ifade ettiği bu görüş ilerde Descartes'in şuurun cevherliliğini savunması ve bu cevherliliğin esasını da tefekkürde bulmasına sebep olacaktır. Hayy, bu sûretle kendisinin de cisimlik sıfatlarından münezzeh olması dolayısiyle vacib'ül-vücuda benzediğini anladı ki bu takdir de de iş Allah'ın sıfatını elde etmek, onun ahlâkiyle ahlâklanmak, irade ve fiillerine uymak, ona mütevek-

kil bulunmak ve her bir hükmüne razı olmaktır. Bu da saadete ulaşmanın en son ve hakikî yoludur. Hakikî saadet ancak Allah'a benzemekle mümkündür. Allah'a benzemek üç türlü olur:

Birisi, mahsusatta tasarruf etmek sûretiyledir. Fakat, bu mahsusat müşahadeye set çeken perdelerdir. Bu, ancak hayvanî ruhu idame eder. Diğeri, hayvanî ruhla müşahededir. Fakat, bu sûretle müşahedede bulunan kimse yalnız kendi zâtını görür ve düşünür. Ama yalnız halis bir istiğrak içinde yapılacak Allah'ı müşahede hakiki müşahadedir ki bunda bütün zatlar fânî olur. Asıl gâye de budur. Şu kadar ki bu üçüncü Allah'a benzemek, ikincisyile, ikincisi de birincisiyle devam edebilir; bu da hayvanî ruhu takviye ile mümkündür.

Bu Allah'a benzeme meselesinde Hayy, Allah'ın subûtî sıfatları konusunda: (Subûtî sıfatların hepsi zâtin hakikatine racidir, onlarda kesret yoktur, sıfat zâtın aynidir ve cisimlikten münezzehtir) demekle İbn Sina'nın görüşüne uygun bir görüş ortaya atmaktadır.

İnsan, kendi zâtını yok edince Allah'ın zâtına bağlanır. Bunun yolu da nefsi terbiye ile yok etmek ve insanın kendisinde Allah'tan başka birşey bırakmamaktır. Ancak o zaman onun sesini duyar, sözünü anlar. Artık, âlem onun için nuru her tarafa yayılan ve safiyet derecesine göre bütün varlıkta az çok tezahür eden Allah'tan ibaret olur. İşte bu hakikat ta'rife sığmaz, ancak işaretlerle bildirilebilir ki sonuç şudur:

İnsanın zâtının hakikatı Allah'ın zâtından ibarettir. Yani, bu makama gelen insan Allah'tır. Başka şeyler kesif cisimlere vuran güneşin nuru gibidir ki bu nur cisimlere değil yalnız güneşe aittir. Bu nur, ne cismin mevcudiyetiyle eksilir ne de cismin yok olmasiyle artar. İşte, tam fena hâli, sırf istiğrak hâli budur. Bu istiğrak halinde mufarakat denen bütün nefisler müşahede edilir.

Bu ilâhî âlem söze gelmez, tadılır; duyularla kavranan âlem de bu ilâhî âleme bağlıdır. Bu sebeple de bütün bütün yok olmaz. Fakat ilâhî âlem, bu âlemden tamamiyle müstağnidir. İşte, ittisalin gerçek ma'nası budur.

İkinci Gaye: Fakat Hayy, bedeni ve bedeninin ihtiyaçları sebebiyle fena âleminden yine duyular âlemine dönüyor. Dönünce de yine ebedî âleme şevki artıp oraya yükseliyor. Yükseldiği zaman da yine maddî ihtiyaçlar sebebiyle tekrar madde âlemine dönüyor ve o, bu gidip gelmelerden kurtulup tam bir ebedî hayata kavuşmak istiyor. Bu durumda Hayy 50 yaşındadır. Nihayet Hayy, bulunduğu ıssız

adaya gelen Apsal ile olan konuşmalarından kendi bâtınî makamında müşahede ettiği hakikatlerin Apsal'ın şeriatında mevcud şeylere aykırı olmadığını görüyor ve Apsal'ın geygamberliğini kabulleniyor. Bu sûretle de hikmet ve şeriatı birleştiriyor, yani vahyi te'vil ederek hikmet ile aynı şey yapıyor. Zira onca, her ikisi de mutlak hakikati incelemektedirler.

Üçüncü Gâye: Hayy Apsal ile birlikte Apsal'ın arkadaşı Salaman'ın bulunduğu adaya gidiyorlar. Hayy Salaman'ın halkına hikmetin esrarını açıklamağa başlıyor. Fakat halkın kendisinden hoşlanmadığını görüp anlıyor ki halkın çoğu şeriattan anlar, hikmetten değil. Halkı kendi anladığı ve hoşlandığı yolda idare etmek gerektir.

En nihayet İbn Tufeyl, Leibniz'in de büyük takdirlerine mazhar olan ve hayâl mahsulû bulunan Hayy b. Yakzan hikâyesinin sonunda şöyle demektedir: "Bu kıssalar, gizli tutulan ilimdendir ki bunu ancak Allah'ı bilen bilir. Selef bu ilmi gizli tutmuşlardı. Bu asırda filozofların ileri sürdükleri şeyler de birtakım bâtıl şeylerden ibarettir. Biz, Peygamberleri taklit yolunu bırakıp insanları tahkik yoluna yöneltmeğe çalıştık ve bu yoldan yine bir tül perde altında bazı sırlar açıkladık ki ancak ehli olan bunu yırtabilir"[1].

1- İbn Tufeyl için ayrıca bk. M. M. sharif, ayni eser, Bahtiyar Hasan Siddîkî, İbn Tufeyl, p: 526-540. Yuhanna Kumeyr, İbn Tufeyl, Beyrut, 1948. Abd'ul-Halim Mahmud, Felsafa İbn Tufeyl, Kahire.

IV

(TARİH FELSEFESİ)

İBN HALDUN (732–808 H)[1]

İbn Hâldun,un Önemi:

Tarihi, felsefî bir disiplin olarak ele alan ilk İslâm mütefekkiri İbn Haldun'dur. Bu yoldaki siyasî ve psikolojik müşahedeleri pek önemlidir. Hâlbuki Hıristiyankık felsefesi, tarihi ve olaylarını Allah'ın dünya üzerindeki hakimiyyeti olarak telâkki etmişti. İbn Haldun'da ise tarih ve olayları değişmez kanunlara göre gelişir. Ona göre her şey tabiî illetlere dayanır. Bu illetler bir ilk illette son bulur ve bulmak zorundadır ki bu da Allah'tır. Biz ancak bazı şeyleri ve onların etkilerini bilebiliriz. Eski filozofların iddia ettikleri gibi bütünü bilemeyiz. Bu bilemediğimizi bilmek bizi daha başka şeyleri de bilmeğe, daha yüksek bilgilere ulaşmağa götürecektir.

İbn Haldun'un tarihî görüşünden siyasî alanda doğuda bazı müslüman devlet adamları pratik olarak faydalanmış, fakat, nazariye alanında o, ancak Avrupa'da takip edilmiştir.

Hayatı:

İbn Haldun 14. yüzyılın ilk yarısında ve 1332 de Tunus'ta sülalesinde hükümdarlar bulunan bir aileden doğdu, Tahsilini Tunus'ta Zeytuniye medresesunde yaptı. Küçük yaşında kelâm, fıkh, tabiiyyat mantık ve felsefe okumuş, 20 yaşında da siyasî hayata atılmıştır. Seyahatler yaparak birçok Emîrlere kâtiplik, İspanya ve Afrika'da müteaddit saraylarda elçilik etmiştir. Bir ara Şam'da Timurlenk'in yanında bulunmuş ve dünyanın siyasî halleri hakkında geniş tecrübeye sahip bir mütefekkir olarak 1406 da Kahire'de ölmüştür. İbn Hâldun,

1- Bk. Ömer Ferruh, ayni eser, s: 139–165.

hayatını ilim için harcadı. Birçok tarihî eserlerin yazarı olan bu zat, özellikle, ilk tarih felsefesi, ilk objektif cemiyyet tetkiki mahiyetinde olan mukaddimesi ile meşhurdur. Bu eseriyle o, sosyolojinin ilk müb-eşşiri sayılır.

Felsefe ve tecrübe üzerindeki düşüncesi:

İbn Haldun, ilk pozitif düşünceli İslâm mütefekkiridir. Zâten, eser yazmağa başladığı sırada İslâm felsefesi çöküntü halindeydi, İslâm felsefesi, Yunan felsefesini tanıtmağa, akılla iymanı birleştirmeğe çalışmış, felsefe ve din mücadelesi yüzünden kelâmla kendi arasında çıkan ihtilâflar bazı esaslı problemler doğurmuştur. İbn Rüşt ve İbn Me'mun'un akılcı felsefesi özellikle metafizik ve tabiat ilimleri ile meşgûldü. Hâkimiyet, devlet ve ahlâk meselelerini inceliyen eserler ise genel olarak bu meseleleri kelâm veya fıkh açışından ele alıyorlardı. İbn Haldun'un orijinalliği, cemiyetleri tam pozitif bir usulle değilse bile evvelce müslümanların tıbba, tabiiyata tatbik ettikleri objektif müşahade usulleriyle tetkik etmeseiydi. O, mantık kaideleriyle gerçeğe ulaşılamıyacağını görmüş ve bunun yerine müşahade ve tecrübeyi koymuştu. Mantık, bize bilgi vermez. Onun gördüğü iş sadece bizi doğru düşünceye götürmek, bilgiye nasıl ulaşacağımızı göstermektir. Bu sebeple mantık, bütün ilimlerin temeli değil ancak yardımcı bir ilim olabilir. Özellikle Eflâtun'un Devlet adlı kitabı ile Pythagorean-Platonic felsefe ve Mes'ûdî'nin etkisi altında bulunan bu rasyonel mütefekkir simya ve astrolojiyi reddetmiş fakat hiçbir noktada dinin esaslarına dokunmamıştır. Hele iktisadî olaylara ait konularda şeriatın mutlak olarak sınırlandığı ve kayıtlandırdığı, meselâ, mülkiyyet, haraç, siyasî hakimiyet gibi meselelere hiç yanaşmamış, dolayısiyle de birçok problemleri ele alıp derinleştirmemiş sonuçta da kaderci bir zihniyete saplanmıştır.

Tarih Felsefesi ve Metod [1]:

İbn Hâldun'a göre de felsefe, illet ve sudûr keyfiyeti bakımından var olanların ilmidir. Ancak, Filozofların dillerine tesbih ettikleri ilâhî zat ve yüksek akıl âlemi hakkındaki sözleri gerçeğe uymaz, ıspat ta edilemez. Yalnız üzerinde yaşadığımız âlemdeki varlıkların delillerinden bahsedilebilir ve illetlerinin bilinmesi mümkün olabilir.

1- Bk. Abu Reyde, ayni eser, Ayrıca bk. Zâkir Kadiri Ugan, İbn Haldun'un Mukaddime tercümesi, İstanbul, 1954.

Özellikle biz, tarih ilminin illetlerini bilebiliriz. Tarihi olayların ve kanunların sebeplerini, geriye doğru giderek, elde edebiliriz. İbn Haldun, meşhur Mukaddime'sinde şöyle demektedir: "Tarihin içinde, saklanan ma'na ise incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve kâinatın sebep ve illetlerini, dikkatle anlamak ve olayların vukuu ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şereflidir ve hikmetin içine dalmıştır. Bundan ötürü tarih felsefe ilimlerinden sayılmağa lâyıktır". Kısaca, tarih bir ilimdir. Tarihte esas kaide de olayları birbirine illet ve ma'lûl bağı ile bağlamaktır. Bu suretle de -cemiyetin tabiatının zamanla pek az değişeceğinden- bugünkü bilgimizle geçmişe dair verilecek hükümler doğru sayılabilir. Yine, vak'alara dayanmak ve vak'alar silsilesi arasında bir bağ kurmak ve mukayeseler yapmakla gelecek hakkında da doğru olabilecek hükümler verilebilir.

Tarihte Konu: [1]

İbn Haldun'a göre felsefî bir disiplin olarak tarihin konusu, maddî ve aklî kültürü ile beraber, sosyal hayattır. Tarih, insanları gerek maddî gerek kültür alanlarının herbir kolunda basit ilkelerden başlayıp derece derece nasıl yükseldiklerini ve en nihayet nasıl çöktüklerini gösterir [2].

Ona göre her cemiyet üç tekâmül merhalesinden geçer:

1- Bedevîlik hâli

2- Kabile halinde yaşama hâli

3- Site devleti hâli

Birinci merhalenin başlıca problemi gıda problemidir, iktisadî problemdir; her cemiyetin iktisadî durumu birbirinden farklıdır. İktisadî ihtiyaçlar insanları harbe sürükler, bu sebeple de bir başkanın etrafında toplanma zorunluğunda kalırlar ki bu sûretle kabile meydana gelir ve sitenin temeli atılmış olur. Site kurulunca vazife taksimi ve müşterek mesai başlar, sonuçta da refah sağlanır. Fakat bu refah, sonda, tembellik doğurur. Bu taktirde çalışacak köleler bulunur. Ancak, çalışma, eşit olmayan şartlarla olabilir. İhtiyaçlar gittikçe artar dolayısıyle vergiler de ağırlaşır. Zenginler israfları, diğerleri de fazla vergileri dolayısıyle sefalete sürüklenirler, Bu hâle onların harpçılık kudretlerinin kaybolması, din ve millî bağların kopması

1- Zakir Kadirî Ugan, ayni eser, cilt: 1, s: 5.

2- Ayrıca bk. H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s: 339-341.

da eklenir. Dinlerine bağlı kalmayan insanların birbirlerine olan bağları da kopar. İşte bu keyfiyet, devleti her alanda çöküntüye doğru sürükler ve medeniyetçe ilerlemiş bulunan böyle bir devleti daha geri olan, fakat milliyet bağları kuvvetli bulunan bir millet gelir yıkar. Bu sefer, bu yeni gelenler, maddî ve aklî kültürde ilerleyerek, medenîleşerek yeni bir devlet kurarlar. Fakat, onlar da bir zaman gelir ayni sebepler altında çökmeğe mahkûm olurlar. İşte, bu tarih böylece tekerrür eder.

Gerek bir ailenin gerek bir devletin hayatında geçirdiği devreler altıdır:

1- Kuruluş hâli

2, 3, 4, 5 - kuruluşun muhafazası ve ilerletilmesi

6- Yıkılma devri.

İşte, bütün medeniyetlerin bu merhalelerden ve hallerden geçmesi mutlak ve mukadderdir.

BU KİTAP İÇİN BAKILAN ESERLRDEN BAZILARI

Abdurrazzak al-*Hasenî, as-Sâbia Kadîmen ve Hadîsen,...*

Abdulaziz İzzet; İbn Miskeveyh, *Falsafatuhu'l-Ahlâkıyye ve Masadıruha,* Mısır, 1946.

Abdulhalim Memduh, *İbn Tufayl,* Kahire.

Abu Reyde, *Tarih'ul-Falsafa fi'l-İslâm* (T.J. Boer'den arapça ter.), Kahire, 1948.

Abu Reyde, *Nusus Falsafa Arabıyya,* Kahire, 1955.

Ahmed Emin, *Hayy b. Yakzan li İbn Sînâ ve İbn Tufeyl v'as-Suhreverdî,* Kahire, 1952.

Ahmed Hilmi (Şehbender Zade), *Tarih-i İslâm,* İstanbul, 1326.

Ali Sami an-Naşşar, *Neş'et'ul-Fikr'il-Falsafî fi'l-İslam,* Kahire, 1954.

Bedi' Şehsüvroğlu, *Farabî,* İstanbul, 1950.

Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'İslâm,..*

Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Tehzib'ül-Ahlâk Kitabı* (İstanbul Üniversitesi me'zuniyet tezi), 1940.

Farabî, *Kitab al-Cem beyna Re'yeyy'il-Hakîmeyn,* Beyrut, 1960.

Farabî, *Kitab ma Yanbagi an Yukaddime Kable Taallum'il-Falsafa,* Mısır, 1325.

Farabî, *Fazilet-ul-Ulûm* (bu kitap H.Z. Ülken'le K. Burslan tarafından 1941 de Türkçeye tercüme edilmiştir), Haydarabad.

Farabî, *Fusus'ul-Hikem,* Haydarabad, 1345.

Farabî, *at-Ta'likât,* Haydarabad, 1346.

Farabî, *Uyun'ul-Mesail,* Mısır, 1325.

Farabî, *an-Nuket fi ma Yasihhu ve ma lâ Yasihhu min Ahkâm'in-Nucum,* Leiden

Farabî, *at-Ta'likât ve fi Ispat'il-Mufarakat,* Haydarabad, 1345.

Farabî, *al-Medînet'ul-Fadıla* (bu kitap Nafiz Danışman tarafından 1956 da Türkçeye tercüme edilmiştir). Mısır, 1323.

Farabî, *as-Siyaset'ul-Medeniyye*, Haydarabad, 1344.

Farabî, *Maaniy'ul-Akl*, Mısır, 1325.

Farabî, *Daaviy'ul-Kalbiyye*, Haydarabad, 1349.

Farabî, *Tahsil'us-Saade*, Haydarabad, 1345.

Gazâlî, *al-Munkiz min'ad-Dalâl* (bu kitap Hilmi Güngör tarafından da Türkçeye çevrilmiştir).

Gazâlî, *Kimya'us-Saada*.

Gazâlî, *Mişkât'ul-Envar*.

G. Quadri, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, trad. franç. Payot, 1947.

Hilmi Ziya Ülken, (Ord. Prof.), *İslâm Düşüncesi*, İstanbul, 1946.

Hilmi Ziya Ülken, (Ord. Prof.), *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 1957.

Hilmi Ziya Ülken, (Ord. Prof.), *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942.

Hilmi Ziya Ülken, (Ord. Prof.), *Farabî ve İbn Sînâ'nın Garp Orta Çağ düşüncesi üzerinde te'sirine dair yeni bazı münakaşalar*, İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 1–4.

Hilmi Ziya Ülken, (Ord. Prof.), *İslâm Felsefe ve i'tikadının Garba te'siri*, İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Sene 1962.

Hilmi Ziya Ülken, (Ord. Prof.), *Farabî Meselesi*, (Farabî Tetkikleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi), 1950.

Hilmi Ziya Ülken, (Ord. Prof.), ve **K. Burslan,** *Farabî*, İstanbul.

Hilmi Ziya Ülken, (Ord. Prof.), *Resail-i İbn Sînâ*, İstanbul, 1953.

Hilmi Ziya Ülken, (Ord. Prof.), *Gazâlî ve felsefe*, İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı: 3–4.

İbrahim Madkour,*La Place d'Al-Farabi dans l'ecole Philosophique musulmane*, Paris, 1934.

İbn Nedim, *Fihrist*, Mısır, 1348.

İbn Sinâ, *Necat*.

İbn Sinâ, *İşaret*.

İbn Sinâ, *Tis'a Resail fi'l-hikme v'at-Tabiiyyat*, İstanbul, 1298.

İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makal v'al-Keşf an Menahic'il-Edille*, Mısır, 1328.

İbn Miskeveyh, *Tahzib'ul-Ahlak*, Kahire, 1317.

İslâm Ansiklopsedisi.

İzmirli İsmail Hakkı, *Mülahhas İlm-i Tevhid*, İstanbul, 1338.

İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-i İslamiyye Tarihi,* İstanbul, 1338.
İzmirli İsmail Hakkı, *İslamda Felsefe Ceryanları* (Darülfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuaları).
İzmirli İsmail Hakkı, *Farabi* (Darülfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuaları).
Kıvameddin Burslan, *Uzluk Oğlu Farabî,* İstanbul, 1935.
Kıvameddin Burslan, *Uzluk Oğlu Farabî'nin eserlerinden seçme parçalar,* İstanbul, 1935.
Kâzım at-Tariyci, *İbn Sinâ,* Bağdat, 1949.
M. Abu Yusuf, *İbn Rüşd, al-Feylesof,* Mısır.
Mahmud Esad, *Tarih-i Din-i İslâm,* İstanbul, 1327–29.
Mahmud Kasım, *Menahic'ul-Edille fi Akaid'il-Mille li İbn Ruşd,* Kahire 1955.
Mahmud Kasım, *al-Feylesof al-Mufteri aleyh İbn Ruşd,* Kahire,
Mahmud al-Fellah, (Hakika), *İhvan'us-Safa,* Bağdat, 1954.
Muhammed Gulab, *al-Falasifat'ul-İslamiyye fi'l-Mağrıb,* Mısır, 1948.
Muhammed Sagir Hasan al-Ma'sumî, *İbn Bacce.*
M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosopghy,* Weisbaden, 1963.
Osman Emin, *Talhis Maba'd'at-Tabia li İbn Ruşd,* Kahire, 1958.
Ömer Ferruh, *Abkariyyet'ul-Arab fi'l-İslam v'al-Falsafa,* Beyrut, 1952.
Ömer Ferruh, *İhvan'us-Safa,* Beyrut. 1945.
RESAİL İHVAN'US-SAFA), Mısır, 1347.
Robert Hammond, *The Philosophy of Al-Farabi and its influence on medievale Thought,* New York, 1947.
Sami al-Kiyalî, *as-Suhreverdî,* Beyrut, 1955.
Suleyman Dunya, *Tahafut'ul-Falasifa li'l-Gazalî,* Kahire, 1955.
Şemseddin Günaltay, *Farabî,* (Edebiyat Fakültesi Mecmuaları).
Zahiruddin al-Beyhakî, *Tarih'u Hukema'il-İslâm,* Şam, 1946.
Zâkir Kadıri Ugan, *İbn Hâldun'un Mukaddime tercümesi,* İstanbul,
Yuhanna Kumayr, *al-Kindî,* Beyrut, 1954.
Yuhanna Kumayr, *al-Gazâlî,* Beyrut, 1947.
Yuhanna Kumayr, *İbn Ruşd,* Beyrut, 1953.
Yyhanna Kumayr, *İbn Tufeyl,* Beyrut, 1948.

Fiyatı : 12 TL.